المملكة العربية السعودية

جامعة جدة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية

التجديد عند أهل الأهواء والبدع

(العقلانيون – العصرانيون – الحداثيون)

أ.د: عفاف بنت حسن بن محمد مختار الهاشمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة

١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين أما بعد

فقد اقتضت حكمة الله – تعالى – ومشيئته أن يختم الرسالات السماوية برسالة الإسلام، وأن يختم الأنبياء والمرسلين بالرسول الخاتم ﷺ وبينما كانت الرسالات السماوية السابقة تنحصر كل منها ببقعة من الأرض، وتختص بأمة من الأمم، ويعقبها ما ينسخها أو يجددها، إذا برسالة محمد ﷺ تمتد لتشمل العالم كله، وتتناول البشرية جميعها، ويُكتب الله لها الخلود إلى يوم القيامة، فلا رسالة بعد رسالة محمد ﷺ ولا نبي بعده، من أجل هذا كله، كان لابد أن تتضمن هذه الشريعة مميزات وخصائص تمكنها من مواجهة تحديات اختلاف الزمان والمكان، وتبَّدل أحوال الإنسان، وحيث إن من سنة الله – تعالى – في خلقه أن يبتعدوا عن هدي الوحي، وتضعف فيهم أنوار النبوة بقدر تقدم الزمن وتباعده، فقد اقتضت حكمة الله أن يعوض البشرية بمجددين يكلؤهم برعايته، فيحيوا الدين في الناس، ويوقظوا الأمة من سبات، وينفضوا عن الدين ركام البدع والمحدثات.

ولقد كان تجديد الدين في فهم هؤلاء المجددين الربانيين: إعادة الدين بنصوصه وقواعده ومناهج الفهم والاستنباط فيه، إلى حالته الأولى التي أنزله الله عليها، وإزالة كل ما تراكم عليه من سمات ومظاهر شوهت حقيقته، وقاموا أثناء ذلك بتقعيد القواعد، وتأصيل الأصول، ووضع الضوابط التي تعصم المسلمين من الزلل والانحراف.

ثم بدأ الانحراف عن الإسلام وفهمه، وشهد التاريخ عبر حقبه المتعاقبة من قام بمحاولة تشويش الدين وهدمه وتحريف نصوصه ومعانيه، فتواطأت قوى الكفر على اختلاف أهوائها ومصالحها على حرب الإسلام والقضاء على أهله فعمدوا إلى الغزو الفكري وإشاعة المفاهيم والقيم الغربية ليحلُّوها محل الإسلام، وكان أخطر ما فعلوه أو تسببوا بحصوله استخدامهم لحفنة من أبناء المسلمين، يتسمون بأسماء المسلمين ويتكلمون بألسنتهم، وإذا بهم أشدُ فتكاً من أعداء الإسلام الخارجين، فجُلَّ هؤلاء ممن بهرتهم الحضارة الغربية المادية، واهتزت ثقتهم بدينهم وبصلاحيته للحياة، وظنوا أن تخلف المسلمين وضعفهم ناجم عن تمسك المسلمين بدينهم، فأرادوا نقل النموذج الغربي في الإصلاح والتقدم إلى العالم الإسلامي، متناسين الفارق بين الدين الإسلامي الذي حفظه الله – تعالى – ومذاهب الغرب التي حرفتها وعبث بها أيدي البشر، فرفعوا شعار العقلانية والعصرانية والحداثة وتجديد الفكر الديني عن طريق قراءة جديدة لنصوص الشريعة، وفهم جديد لها يتلاءم مع معطيات الحضارة الغربية.

لذلك صار من الضروريات الحتمية على طلبة العلم، أن يعملوا على وقف هذا الانحدار المستمر، وأن يسعوا لمعالجة قضايا المسلمين معالجة مؤهلة، مستمدة من الكتاب والسنة والإجماع المبني عليهما، وانطلاقاً من هذه الأمور جاء هذا البحث بعنوان: التجديد عند أهل الأهواء والبدع (العقلانيون – العصرانيون – الحداثيون) وبالله التوفيق.

أسباب اختيار البحث:

١. إن التصدي لأهل الأهواء والبدع من أوجب الواجبات وهو من النصح في الدين.

٢. إن النصوص النقلية جاءت محذرة من الافتراق والتشرذم، وإن من أخطر أنواع الافتراق تحريف النصوص الشرعية.

٣. أهمية المحافظة على نقاء وصفاء المصادر الشرعية.

٤. خطر التجديد البدعي عند العقلانيين والعصرانيين والحداثيين مع تمسكهم الظاهري بالدين وتلبيسهم عالعاوام.

أهداف البحث:

١. تسليط الضوء على بعض أفكار العقلانيين والعصرانيين والحداثيين.

٢. توضيح الجوانب الأساسية للتجديد عند أهل السنة والجماعة.

٣. محاولة السعي في علاج بعض قضايا الإسلام والمسلمين ومنها: قضية التجديد البدعي عند العقلانيين والعصرانيين والحداثيين.

منهج البحث:

اتبعت في إعداد هذا البحث المنهج الآتي:

١. الاعتماد بعد التوكل على الله – تعالى– على المنهج الاستقرائي قدر الاستطاعة في جمع المادة العلمية مع المنهج الموضوعي النقدي لملائمته لمفردات البحث.

٢. نقل الأقوال من مصادرها، فقول أهل السنة والجماعة، انقله من كتبهم، وقول أهل الأهواء والبدع من كتبهم إلا إذا تعذر الأمر علي.

٣. الاعتماد على أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية – يرحمه الله – في كثير من النقول لكونه في نظري أبرز عالم سني شرح المسائل العقدية.

٤. توضيح عقيدة أهل السنة والجماعة حتى يظهر نقاؤها.

٥. مناقشة الأقوال إذا احتاج الأمر إلى ذلك.

٦. ذكر شيئاً من كلام أهل الأهواء والبدع للاستشهاد به، ولا يدل ذلك على موافقتهم، ولكن الحق يُقبل من كل من تكلم به.

٧. إذا كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بتخريجه منهما، إذ المقصود معرفة صحته، أما إذا كان في غيرهما فقد أذكر أكثر من مصدر، على حسب الاستطاعة.

٨. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها.

٩. عزو الحديث يكون بالكتاب والباب والجزء والصفحة، أو رقم الحديث على حسب المصدر المنقول منه.

١٠. شرح ما دعت إليه الحاجة من الألفاظ الغريبة.

١١. عند تغيير الطبعة المعتمدة أشير إلى ذلك في الحاشية .

١٢. قد أذكر المعلومة أكثر من مرة إذا احتاج الأمر.
١٣. ذكر بيانات المصدر أو المرجع كاملة في فهرس المصادر والمراجع (اسم الكتاب – اسم المحقق أو المصحح أو المعلق أو المقدم إن وجد – دار النشر– بلد النشر– رقم الطبعة– تاريخ الطبعة) وإذا لم توجد جميع هذه المعلومات فالاكتفاء بما وجد.
١٤. تذييل البحث بفهرس المصادر والمراجع والموضوعات.

الدراسات السابقة:

لم يُكتب قبل هذا البحث دراسة خاصة عن التجديد البدعي عند العقلانيين والعصرانيين والحداثيين، وإنما كُتبت مؤلفات تتحدث عن مظاهر التجديد بالعموم.

محتويات البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وأسباب اختيار البحث وأهدافه، ومنهجه وتمهيد وأربعة مباحث.

المبحث الأول: التجديد البدعي والصحيح وضوابطه وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف أهل الأهواء والبدع في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف التجديد في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: ضوابط التجديد

المبحث الثاني: التجديد عند العقلانيين وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العقل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: موقف أهل السنة والجماعة وموقف أهل الأهواء والبدع من العقل.

المطلب الثالث: بداية العقلانية في الأمة الإسلامية.

المطلب الرابع: العقلانيون الجدد (جمال الدين الأفغاني – محمد عبده – محمد الغزالي).

المبحث الثالث: التجديد عند العصرانيين وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العصرانية في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: نشأة العصرانية.

المطلب الثالث: نشأة العصرانية عند النصرانية.

المطلب الرابع: نشأة العصرانية عند البروتستانت.

المطلب الخامس: نشأة العصرانية عند اليهودية.

المطلب السادس: نشأة العصرانية في الإسلام (سيد أحمد خان – محمد إقبال).

المبحث الرابع: التجديد عند الحداثيين وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: نشأة الحداثة.

المطلب الثالث: التجديد الحداثي عند محمد أركون وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: موقف محمد أركون من القرآن الكريم.

المسألة الثانية: استخدام محمد أركون للألسنة المعاصرة.

المطلب الرابع: التجديد الحداثي عند حسن حنفي وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: موقف حسن حنفي من الوحي.

المسألة الثانية: موقف حسن حنفي من الماركسية.

المسألة الثالثة: موقف حسن حنفي من الأنسنة.

المسألة الرابعة: موقف حسن حنفي من الهرمنيوطيقا.

المسألة الخامسة: موقف حسن حنفي من الفينومينولوجيا.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: التجديد البدعي والصحيح وضوابطه وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف أهل الأهواء والبدع في اللغة والاصطلاح:

أولاً: تعريف الأهل في اللغة: أهل الشيء هم أخص الناس به، وأهل البيت: سكانه، وأهل الإسلام من يدين به، وأهل المذهب من يعتقد به[١].

ثانياً: تعريف أهل الأهواء في اللغة والاصطلاح:

تعريف الهوى لغة: الأهواء جمع هوى، ومن معاني الهوى في اللغة: السقوط، وغلبة المحبة، وذهاب العقل، والحيرة، وكلمة هوى أكثر ما تستخدم في الحب المذموم، فالهوى في الجملة يدور حول السقوط، الميل عن الحق، الميل إلى رغبة النفس وشهواتها، ومحبة الشيء وغلبته على القلب، استحواذ الشياطين، الحيرة، الضلال، الفجور، والظلم[٢].

الهوى اصطلاحاً: خلاف الهدى، وهو ميل النفس إلى ما ترغبه وميل القلب إلى ما يحبه إذا خرج ذلك عن حد الاعتدال، ويكون ذلك في الشهوات والعقائد والآراء والمذاهب[٣].

ثالثاً: تعريف البدع في اللغة والاصطلاح:

تعريف البدع لغة: البدعة: اسم هيئة من الابتداع كالرفعة من الارتفاع، وتدور معاني البدعة في اللغة حول معاني: البدء، النشأة الأولى، الحدث، الخلق، الاختراع، الجديد، الانقطاع، وعدم النظير[٤].

البدعة اصطلاحاً: عَّرفها شيخ الإسلام ابن تيمية – يرحمه الله –: (البدعة في الدين هي مالم يشَّرعه الله ورسوله ﷺ ، وهو مالم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب) وقال أيضاً: (فإن البدعة مالم يشَّرعه الله من الدين، فكل من دان بشيء لم يشَّرعه الله فذاك بدعة، وإن كان متأولاً فيه)[٥].

المراد بأهل الأهواء والبدع: يقول الإمام أبو محمد اليمني: (إن أهل البدع والأهواء سموا بهذا الاسم لابتداعهم لأشياء ليست من الشريعة، وهوايتهم لأمور استحسنوها فدعوا الناس إلى الدخول فيها وهي بعيدة من الحق الأنور والشرع الأظهر)[٦].

ويقول الإمام الشاطبي: (إن لفظ أهل الأهواء وعبارة أهل البدع إنما تطلق حقيقة على الذين ابتدعوها وقدموا فيها شريعة الهوى بالاستنباط، والنصر لها والاستدلال على صحتها في زعمهم حتى عُد خلافهم خلافاً، وشبهتهم منظوراً فيها ومحتاجاً إلى ردها والجواب عنها، كما نقول في ألقاب الفرق من المعتزلة والقدرية والخوارج والباطنية)[٧].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ١٥٠)، والكليات (٢١٠)، والقاموس المحيط (١١٤٥).

(٢) لسان العرب (١٥/ ١٧٠ – ١٧٣)، والمعجم الوسيط (٢/ ١٠٠١ – ١٠٠٢)، وروضة المحبين (٢٣)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٣٠ – ١٣١).

(٣) الاستقامة لابن تيمية (٢/ ٢٢٤ – ٢٢٥)، الفتاوى (٣٥ / ٤١٤).

(٤) لسان العرب (٨/ ٦ – ٧)، الصحاح للجوهري (٣/ ١٨٣)، معجم مقاييس اللغة (١/ ٢٠٩)، القاموس المحيط (٣/ ٣).

(٥) الفتاوى (٤/ ١٠٧ – ١٠٨)، والاستقامة لابن تيمية (١/ ٤٢).

(٦) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/ ١٠).

(٧) الاعتصام (١/ ١٦٢ – ١٦٣).

فالضابط في التعريف الاصطلاحي لأهل الأهواء والبدع هو مخالفة الكتاب والسنة، وهذا ما نوه به شيخ الإسلام – يرحمه الله – فقال: (البدعة التي يُعد بها الرجل من أهل الأهواء، ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفتها للكتاب والسنة)[١].

المطلب الثاني: تعريف التجديد في اللغة والاصطلاح:

التجديد في اللغة: تجدد الشيء: صار جديداً، وجدَّده، أي صيَّره جديداً، وكذلك أجَّده واستجَّده، والجديد نقيض الخلِق، والجدة بالكسر: هي مصدر الجديد وهي نقيض البلى، ويقال: (بلى بيت فلان ثم أجَّد بيتاً من شعر)، ويقال لمن لبس ثوباً جديداً: (أبلى وأجد)، والأصل في هذا المعنى القطع، يقال: جددت الشيء فهو مجدود وجديد، أي مقطوع، ومن هذا قولهم ثوب جديد: (وهو في معنى مجدود وجديد) أي: كأن ناسجه قطعه الآن، هذا هو الأصل، أما ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك، كقولهم: جدد الوضوء وجدد العهد، وكذلك سُمي كل شيء لم يأت عليه الأيام جديداً، فالجديدان والأجدان هما الليل والنهار لأنهما لا يبليان أبداً، فالتجديد في أصل معناه اللغوي تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر[٢].

أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد.

ثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديماً خلقاً.

ثالثها: أن ذلك الشيء قد أُعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يُخلق ويُبلى، فالجديد نقيض الخلِق، وأن الجدة نقيض البلى، فيكون معنى جدد الشيء صيَّره جديداً غير خلِق ولا بال، فهناك ثلاثة عناصر: شيء بال وخلِق، قد كان غير بال ولا خلِق، يُجدد بأن يُعاد إلى مثل حالته الأولى، ومما يوضح ذلك أن قولهم: وبلى بيت فلان ثم أجدَّ بيتاً من شعر، ففلان هذا قد كان له بيت فصار قديماً وقد يكون تهدم بعضه، فاستحدث بيتاً مثله، وقولهم لمن لبس ثوباً جديداً: أبلى وأخلق، رغبة له أن يعيش فيبلى ما لبسه من ثوب، ثم بعد أن يُبلى ويخلِق يُجدد باتخاذ ثوب آخر مثل الثوب الأول نوعاً وجنساً، أما قولهم: جدد الوضوء، وجدد العهد، فهو أظهر في الدلالة على أن التجديد يتضمن معنى الإعادة فتجديد الوضوء يعني إعادته، وتجديد العهد هو تكراره تأكيداً[٣].

التجديد في الاصطلاح: عُرِّف التجديد بعدد من التعاريف منها:

١. هو إعادة الدين إلى مثل الحالة التي كان عليها في أول عهده[٤].
٢. هو إعادة الدين إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول[٥].
٣. هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما[٦].

---

(١) الفتاوى (٣٥ / ٤١٤).

(٢) الصحاح للجوهري (١/ ٤٥١)، لسان العرب (٣/ ١١١)، مقاييس اللغة (١/ ٤٠٩).

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) تبين كذب المفتري (٥٣).

(٥) انظر المصدر السابق.

(٦) عون المعبود شرح سنن أبي داود لشمس الدين آبادي (١١/ ٣٨٦).

٤. المحافظة على نصوص الدين الأصلية من الضياع ومن الاختلاط بغيرها[١].

٥. حفظ نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية[٢].

٦. نقل المعاني الصحيحة للنصوص وإحياء الفهم السليم لها.

٧. إحياء العلم فقط[٣]، والمراد به هو ما يقوم به العلماء وهو نقل علوم السلف من جيل إلى جيل نقية من التحريف سليمة من الانتحال[٤].

٨. إظهار وإفشاء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن وخُفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة[٥].

٩. تعليم الدين والمراد بالدين الدين الإسلامي.

١٠. هو وضع الحلول الإسلامية للمشاكل التي تطرأ في حياة البشر[٦].

١١. تجديد الدين أي تبين السنة من البدعة، ويكثر العلم ويُعز أهله، وتُقمع البدعة، ويكسر أهلها[٧].

ومن خلال هذه التعريفات يتبين أن الابتداع والتجديد ضدان لا يجتمعان، ففي حين أن الابتداع اختراع وابتداء، فالتجديد إعادة وإحياء، وفي حين أن الابتداع إحداث لما ليس له أصل في الدين لا في نصوصه ولا قواعده الكلية أو مقاصده العامة، فالتجديد تشييد لصرح الحياة على أصول الدين وبناء شعبه على أسسه، وإعمال لنصوص الشرع وقواعده الكلية وتحقيق لمقاصده العامة، وفي حين أن الابتداع إلصاق ما ليس من الدين به، وإدخال عنصر غريب فيه، فإن التجديد تنقية من العناصر الدخيلة وإبقاء للأصيل فيه.

وإذا كان التجديد تصحيحاً للدين، فالابتداع تحريف للدين، بل هو من أكبر أنواع التحريف للدين، ذلك أن الابتداع لا يحمل لواءه العناصر الخارجية المعادية للدين، فإن هذه العناصر – لعداء المسلمين الصارخ لها – يسهل كشفها وتعريتها، ولكن الابتداع لا يُروج ولا يقُوم له سوق إلا على يد من ينتمي إلى المسلمين، ولأنه ينتسب إلى الدين فهو لذلك يكون أبعد أثراً ويبلغ مالا يبلغه غيره، والابتداع أيضاً مزلق من المزالق الخفية تحيط به المتشابهات التي قلّ أن يتفطن إلى ما فيها من الباطل، ولهذا فإنه ينخدع به كثير من الناس ويحسبونه من الدين.

وبذلك يتضح الفرق بين التجديد والابتداع، وإلى هنا يكون قد تبين لنا مجمل معتقد أهل السنة والجماعة في التجديد ويمكن إجمال عناصر هذا المعتقد على النحو الآتي:

١. إن تجديد الدين هو السعي لإحيائه وبعثه، وإعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف الصالح.

---

(١) مقارنة الأديان لشلبي (٢٦٤).

(٢) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (٣٥).

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (٤٩٥).

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) فيض القدير (١/ ١٠).

(٦) انظر المصدر السابق.

(٧) عون المعبود (١١/ ٣٩١).

٢. من ضروريات التجديد حفظ نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية حسب الضوابط والمعايير التي وُضعت لذلك.

٣. من مستلزمات التجديد سلوك المناهج السليمة لفهم نصوص الدين وتلقي معانيها من الشروح التي قدمتها مدرسة أهل السنة والجماعة.

٤. غاية التجديد جعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة والمسارعة لرأب الصدع في العمل بها، وإعادة ما ينقض عراها.

٥. من توابع التجديد الاجتهاد وهو وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وتشريع الأحكام لكل حادث، وتوسيع دائرة الدين لتشمل ما كان نافعاً متفقاً مع اتجاهات الدين الإسلامي ومقاصده وكلياته.

٦. من خصائص التجديد تمييز ما هو من الدين الإسلامي وما يُلتبس به، وتنقية الدين من الانحرافات والبدع، سواءً كانت هذه الانحرافات ناتجة من عوامل داخلية في المجتمع المسلم أو كانت بتأثيرات خارجية، وهذا بشكل عام ما يمكن اعتباره فكرة أهل السنة والجماعة عن معنى التجديد، وهو في مجمله سعي للتقريب بين واقع المجتمع المسلم في كل عصر، وبين النموذج المثالي للدين الإسلامي الذي كان في العهد النبوي وعهد الصحابة — رضي الله عنهم — ومن الممكن صياغة تعريف للتجديد فهو:

إحياء الدين وبعث معالمه العلمية والعملية التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح.

المطلب الثالث: ضوابط التجديد:

بعد تحديد معنى التجديد، يمكن ذكر بعض الضوابط التي تجعل المعنى الصحيح للتجديد لا يُلتبس بالمعاني الخاطئة التي يُلصقها أهل الأهواء والبدع بمفهوم التجديد:

١. **الاعتماد على النصوص الموثقة**: يأتي في مقدمة ضوابط التجديد، اعتماده في فهم الدين الإسلامي والسعي لإحيائه، على نصوص صحيحة موثقة معتمدة، ولقد تعهد الله — تعالى — بحفظ نصوص القرآن الكريم، يقول الله — تعالى —: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فلم يدخل في حروفه تحريف ولا زيادة ولا نقص، مثل ما حدث للكتب السابقة التي وُكل أمر حفظها لأهلها كما قال الله — تعالى —: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء﴾ [المائدة: ٤٤] فضيعوها وحرَّفوها[١]، وأما القرآن الكريم فلم يدخله تحريف، وقد أجمعت الأمة بجميع طوائفها على ذلك وإن كان قد طعن في القرآن الكريم بعض الطاعنين قديماً وحديثاً بشبهة التحريف والنقص، إلا أن ما قالوه ليس إلا ظنوناً وأوهاماً لا يقوم عليها دليل، فمن أولئك غلاة الشيعة الإمامية الذين أدعوا في بعض كتبهم زيادات ونقصاً في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك ما جاء في الكافي منسوباً إلى جعفر الصادق — يرحمه الله — مع كونه إماماً من أئمة أهل السنة والجماعة أنه قال: (إن عندنا لمصحف فاطمة — عليها السلام — وما يدريهم ما مصحف فاطمة، مصحف فاطمة فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما

(١) تفسير القرطبي (١/ ٥١).

فيه من قرآنكم حرف واحد)[1]، وروي عن جابر أنه قال: (سمعت أبا جعفر الباقر – عليه السلام – يقول: (ما أدعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أُنْزِل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما أنزله الله – تعالى – إلا علي بن أبي طالب – عليه السلام – والأئمة من بعده)[2]، فهذه الأقوال منسوبة زوراً وبهتاناً إلى هؤلاء الأئمة وهم من أئمة أهل السنة والجماعة الكبار، وهذا من كذب الرافضة عليهم وقد ردَّ وفنَّد هذا الرأي كثير من العلماء ومنهم بعض علمائهم المعتبرين، يقول الطبرسي في (مجمع البيان) ما نصه: (أما الزيادة في القرآن فمجمع على بطلانها وأما النقصان فهو أشد استحالة) ثم يقول: (إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم يبلغه شيء فيما ذكرناه، لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء أُختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مُغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد)[3]، وحاول بعض المستشرقين في العصر الحاضر إثارة شبهات حول توثيق نص القرآن ولكنهم عجزوا أن يأتوا بدليل علمي مقبول، مع كثرة البحث والتنقيب وجمع مخطوطات القرآن القديمة ومقابلتها مع بعضها البعض، وقد تبع المستشرقون بعض ممن تتلمذوا على أيدي الغربيين فأثاروا بعض الشبهات الباطلة كاليساري حسن حنفي[4]، ومحمد أركون الذي درس في مدرسة الأباء البيض التبشيرية[5]، ومع سلامة نص القرآن الكريم من التحريف وثبوته، فإن ذلك يشمل القراءات برواياتها ووجوهها المنقولة الثابتة بضوابطها المتفق عليها، حسب ما صرح به علماء القراءات وجهابذتهم، يقول الإمام ابن الجزري –يرحمه الله–: (كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواءً كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواءً كانت عن السبعة أم عَّمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف)[6] فكل قراءات القرآن يُعتمد عليها في فهم الدين وفقهه وأحكامه وتجديده وإحيائه بشرط أن تكون قراءة صحيحة أما ضبط نصوص السنة وتوثيقها فقد توفرت لها جهود ضخمة ممتدة من العصور الأولى حتى عصرنا الحاضر، وتمخضت تلك الجهود في حفظ نصوص الحديث وتنقيتها مما شابها من وضع وزيادة وتحريف وتدوينها في دواوين متداولة معروفة، من كتب الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، حيث إن أهل السنة والجماعة يعتبرون أن الحجة

---

(١) رواه الكليني في الكافي (٥/ ٢٨٣– ٢٨٧).

(٢) الكافي (٥/ ٣٦٠).

(٣) مجمع البيان للطبرسي (١/ ١٥).

(٤) إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر لسالم (٣١١– ٣١٤).

(٥) القرآن الكريم والقراءة الحداثية للعباقي (٥٤).

(٦) النشر في القراءات العشر (١/ ٨).

لا تقوم إلا بالسنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بنقل العدول ولذلك اعتنى أئمة أهل السنة والجماعة بالحديث النبوي لحد لا يستطيع أن يصف الإنسان ما قاموا به من جهد عظيم، ومنها على وجه المثال لا الحصر:

أ. الحرص على تبليغ سنة الرسول ﷺ في الآفاق.

ب. الاهتمام بطلبة السنة وتقديرهم.

ج. التثبت في قبول السنة، حتى إن بعض الصحابة – رضي الله عنهم – لم يقبل من السنة إلا ما قام عليها شاهد عدل.

د. حرص علماء الأمة في سائر عصورها على جمع السنة والتثبت في قبولها.

هـ. التثبت في أحوال نقلة الحديث ومعرفة أحوالهم.

و. تدوين علم الجرح والتعديل .

ز. التأليف والجمع لعلل الحديث والكلام عليها.

ح. التأليف لتمييز الحديث المقبول من المردود.

ط. تدوين القواعد التي يُعرف بها ما يُقبل أو يُرد من الحديث.

ي. تدوين تراجم الرواة وبحث ما يتعلق بهم من مبهمات الأسماء ومختلفها والكُنى والمقدم والمؤخر والأقران[١].

ومع كثرة التنقيح والتمحيص فلا تزال كثير من الأحاديث الواهية الضعيفة بل الموضوعة منتشرة ومشتهرة، وإذا اعتمد التجديد على نصوص حديثية غير صحيحة ولا موثقة، فإنه يكون تجديداً بدعياً فإن الحديث الضعيف كان مثار اختلاف كبير بين العلماء في قبوله ورده، وهذا اختلاف وإن تناول الأحكام والفضائل والتفسير والمغازي والسير وغيرها، فإنه لا يتناول العقيدة الإسلامية[٢] كمعرفة الله – تعالى – وتوحيده وأسمائه وصفاته وجزائه وقضائه وقدره، إذ لا قائل به في ذلك، ولذا فإن الراجح عند أهل السنة والجماعة ومن قواعدهم الثابتة: أن الكذب يتناول أخبار العامد والساهي عن الشيء خلاف ما هو عليه، مع تعظيم تحريم الكذب عليه ﷺ وأنه فاحشة عظيمة وموبقة كبيرة، ولكن لا يُكفر بهذا الذنب، إلا إن استحله، وهذا هو المشهور من مذاهب العلماء، ولا فرق عندهم في تحريم الكذب عليه ﷺ بين ما كان في الأحكام، وما لا حكم فيه كالترغيب والترهيب والمواعظ، وغير ذلك فكله حرام من أكبر الكبائر وأقبح القبائح بإجماع المسلمين الذين يُعتد بهم في الإجماع، خلافاً للكرامية الطائفة المبتدعة في زعمهم الباطل أنه يجوز الكذب ووضع الحديث في الترغيب والترهيب، وتابعهم على هذا كثيرون من الجهلة الذين ينسبون أنفسهم إلى الزهد، أو ينسبهم جهلة مثلهم، وشبهة زعمهم أن هذا كذب له ﷺ لا كذب عليه، وهذا الذي انتحلوه وفعلوه واستدلوا به غاية الجهالة، ونهاية الغفلة وأدل الدلائل على بعدهم من معرفة شيء من قواعد الشرع، وقد جمعوا فيه جملاً من الأغاليط اللائقة بعقولهم السخيفة وأذهانهم البعيدة الفاسدة[٣]، وخلاصة الأمر أن ضوابط فهم النصوص الموثقة هي التي تحفظها من الضياع

(١) المدخل إلى دراسة العقيدة الإسلامية (٢٥- ٢٦).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (٢/ ٤٧٠)، مجلة البحوث الإسلامية العدد (٤١) (٣٢٩ – ٣٦٥).

(٣) فتح الباري (١/ ١٦١)، تصحيح الأخطاء والأوهام في فهم أحاديث النبي ﷺ لأبي علفة (٦٩- ٧٠).

والتبديل، والتجديد السليم هو الذي ينضبط بضوابط فهم النصوص الموثقة هذه، وإلا كان تحريفاً للنصوص عن مواضعها بتأويلها بغير التأويل الصحيح.

٢. **اتباع مناهج علمية في فهم النصوص**: إذا كان القرآن الكريم والحديث الشريف هما المصدران الأساسيان للدين، فإن توثيق نصوصهما وحفظهما من الضياع ركن أساسي لأي تجديد في الدين، لكن مما لا شك فيه أن النصوص ليست حروفاً وألفاظاً وأصواتاً[١]، إنما النصوص معان ومفاهيم، ولهذا فإن بقاء أي دين وتجديده ودوامه إنما يكون بفهم نصوصه الأصلية فهماً صحيحاً، وحفظ معانيها السليمة وعدم تحريفها وتغييرها وتبديلها، ومثل ما توفرت لضبط نصوص القرآن ونصوص الحديث وتوثيقها، مناهج علمية معروفة فقد توفرت أيضاً مناهج وعلوم في علوم القرآن ومناهج وعلوم في أصول تفسير القرآن وفي أصول الفقه، هذه الضوابط العلمية لفهم النصوص من أهم ضوابط التجديد السليم الذي ينبغي له أن ينضبط بحدودها ولا يتجاوزها وإلا كان تحريفاً وانحرافاً، وليس القصد هنا استقصاء هذه الضوابط وإنما تكفي الإشارة لأهمها[٢].

من أول ضوابط فهم نصوص القرآن والحديث أن تكون اللغة العربية هي المفتاح لمدلولاتها ومعانيها، والمقصود بها اللغة التي كان يتحدث بها العرب في عهد نزول القرآن، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – يرحمه الله –: (يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل، وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ، فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفَّهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلَّغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلَّغوا حروفه)[٣]، وحسب هذا الضابط فإن معاني ألفاظ القرآن والحديث تؤخذ عن لغة العرب في عهد ظهور الإسلام، وليس بحسب ما توّلد بعد ذلك واستجد فيها من معان، وقد قامت جهود ضخمة لحفظ لغة القرآن وبقائها حية مستمرة، مع تطاول العهد وتطور اللسان العربي وتغيره، ومن ضوابط فهم النصوص أيضاً أن تُفهم في حدود المعاني التي فهمها السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبع نهجهم من العصور التالية، حسب ما أشار إليه قول شيخ الإسلام ابن تيمية – يرحمه الله –، ولا يعني ذلك جمود معاني القرآن على التراث المنقول من السلف، إذ أن معاني القرآن يمكن أن تتسع وتستوعب معانٍ جديدة بحسب اتساع المعارف والتجارب البشرية المتراكمة، لكن اتساع معاني القرآن هذا ينبغي أن يكون أساسه ما فهمه السلف من المعاني، ولا يكون مناقضاً ومخالفاً لها، فتظل معاني السلف للنصوص هي الأصل والمحور الذي يتسع لكل جديد من علوم ومعارف، ومن ضوابط فهم النصوص أن تُقرأ في ضوء الظروف

---

(١) يتضح بذلك براءة أهل السنة والجماعة من التفويض الذي يقول به أهل الأهواء والبدع الذين يفوضون معاني النصوص الشرعية، فإذا عارض قواعدهم نص شرعي ولم يقدروا على رده فوَّضوا معناه إلى الله – تعالى – وقالوا: إن معناه لا يعلمه إلا الله مع اعتقاد أن ما يُفهم من ظاهر النص غير مراد، فعطلوا النصوص التي تخالف أصولهم عن المعاني التي جاءت لأجلها وزعموا أنه لا يُفهم من ظاهر هذه النصوص شيء، بل هي عندهم بمنزلة حروف الهجاء التي يقرؤها القارئ دون أن تدله على معنى معين، والقارئ لها بمنزلة من يقرأ كلاماً أعجمياً لا يفهم معناه، أو كلاماً عربياً لا يُفهم منه شيئاً، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (إن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد). انظر العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (٣٢ – ٣٤)، درء التعارض (١/ ٢٠٥) ط دار الكنوز، تفسير روح المعاني (١٥/ ١٦، ٢٤)، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق (٥٤٠). انظر كتاب في فقه التدين فهماً وتنزيلاً للنجار.

(٢) انظر كتاب في فقه التدين فهماً وتنزيلاً للنجار.

(٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير (١/ ١٥٣).

والأحوال التاريخية التي صاحبت نزولها، وهو ما يُعرف بأسباب النزول وفيه مؤلفات كثيرة شائعة وكتب التفسير وشروح الحديث تنقله وترويه، لأنه من أسس الوقوف على المعاني وإزالة ما يلابسها من الإشكال والغموض، يقول ابن دقيق العيد – يرحمه الله –: (بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن)(١)، ويقول ابن تيمية – يرحمه الله –: (معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)(٢)، ومن ضوابط فهم النصوص أن تُعتبر وحدة متكاملة يفهم بعضها بعضاً في سياق البعض الآخر، وذلك أن بعضها يُبين بعضاً، وكلها من معين واحد لا تناقض فيه ولا اختلاف كما قال الله – تعالى – في وصف القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فإنه قد فُسر في موضع آخر، وما أُختصر في مكان فقد بُسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله – ﷺ – فهو مما فهمه من القرآن، قال الله – تعالى–: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال – تعالى –: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقال – تعالى –: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤] ولهذا قال رسول الله – ﷺ –: (ألا أني أوتيت القرآن ومثله معه)(٣) يعني السنة، والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، لا أنها تُتلى كما يُتلى، وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذلك)(٤).

لذا فقد وقع أهل الأهواء والبدع في التجديد البدعي لأنهم يتميزون عادة بالجهل وعدم التمييز بين قواعد الاستدلال فلا يفرقون بين المحكم والمتشابه، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والنفي والإثبات، فلذا يجعلون عقولهم القاصرة هي الفارق بين هذه الأمور، يقول الإمام أبو محمد اليمني واصفاً أهل البدع وطريقتهم في الاستدلال بالنصوص: (ووهموا به على أهل السنة والجماعة من أقاويلهم الفاسدة وتأويلاتهم الباردة تلبيساً منهم على حائر فكر ضعيف لب ليتبعهم، حتى استغروا كثيراً ممن جهل أمرهم، وشككوا عليهم دينهم، بما ألقوا إليهم من مُشكل القرآن على غير إشكاله ومتشابه على ظاهره، وظاهره على متشابه، وضربوا عليهم القرآن بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ على أنه مُحكم، وبالناسخ على أنه منسوخ، وبالعام عل أنه خاص، والخاص على أنه عام، وبآخر الآية دون أولها، وبأولها دون آخرها، ومعنى آية على آية غيرها، وبغيرها على معناها بجوابها، وتركوا سببها وتسببها، وتركوا جوابها، ولا ينظروا لا ما يفتح القرآن ولا ما يختمه، ولا ما يورده ولا ما يصدره، وادعوا في متشابهه ما ادعاه(٥) المؤمنون في محكمه أو محكمه ما ادعوه في متشابهه، يحرفون الكلم عن مواضعه، ونسوا حظاً

(١) رواه السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (١/ ٨٧).

(٢) كتب ورسائل ابن تيمية في التفسير (١٣/ ٣٦٣).

(٣) أحمد في المسند رقم (١٧١٧٤) (٢٨/ ٤١٠ – ٤١١)، وأبو داود في كتاب السنة – باب لزوم السنة (٧/ ١٣)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح رقم (١٦٣) (٥٧/١).

(٤) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير (١٣/ ٣٦٣).

(٥) من الأولى عدم استخدام كلمة الادعاء مع أهل السنة والجماعة، لأن الإدعاء غالباً يكون في الكذب.

مما ذُكروا به، وقرَّبوا إليهم ما بعُد، وبعدوا عليهم ما قُرب، وقبَّحوا ما حُسن، وحسَّنوا لهم ما قُبح، وحرموا عليهم ما أُبيح، وأباحوا لهم ما حُرم عليهم، واخترعوا لهم في ذلك الأدلة الفاسدة والقياسات الباردة: ﴿أَهْوَاء قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَاء السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧][(١)]، وهذا نفسه ما وضحه شيخ الإسلام – يرحمه الله – بقوله: (أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس[(٢)]، يريد بذلك أن لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يُعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثاً يطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة، ولهذا جعل الأقيسة والاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع)[(٣)]، وهذا ما وضحه أهل البدع أنفسهم يقول القاضي عبد الجبار: (يجب أن يُرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول)[(٤)]، فأهل البدع يجعلون ما يبتدعون من الألفاظ والمعاني هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه ثم ينظرون في الكتاب والسنة فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه وإلا يقولون: هذه الألفاظ المتشابهة المشكلة، فجعلوا بدعهم المتشابهة أصلاً محكماً، وجعلوا المحكم من كلام الله ورسوله ﷺ فرعاً متشابهاً مشكلاً[(٥)]، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله – عن مدى اضطرابهم في الاستدلال: (ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مُشكلاً، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: إنها لا تُعلم بالعقل، يقول: نصوصها مُشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده، فإنها عنده محكمة بينة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مُشكلة، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مُشكلاً، دون ما يثبت أسماءه الحسنى، ومُنكر معان الأسماء يجعل نصوصها مُشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما وصف به الجنة والنار يجعل ذلك مُشكلاً أيضاً، ومُنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مُشكلاً، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد بل ونصوص الأمر والنهي مُشكلة)[(٦)] ولذلك ضل أهل الأهواء والبدع، فضلوا في المنهج والطريق حيث إن المنهج الصحيح الإيمان المطلق بما جاء عن رسوله ﷺ وهذا الإيمان غير موقوف على فهم المعنى وإدراكه، لأن عقول البشر قاصرة عن إدراك جميع المعاني والإحاطة بها، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (إن ما أخبر به الرسول ﷺ عن ربه فإنه يجب الإيمان به سواءً عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يُفهم معناه)[(٧)] فموقف أهل البدع يعلوه الاضطراب في القواعد المتفق عليها عند الأمة، وليس ذلك بغريب، فإن غرضهم الأصلي هو تقديم الهوى والعقل لإثبات ما يريدونه من الأصول، ومن ثم

---

(١) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/ ٤– ٥).

(٢) هذه المقولة تُنسب للإمام أحمد رحمه الله.

(٣) الفتاوى (٧/ ٣٩٢).

(٤) متشابه القرآن (٧).

(٥) تفسير سورة الإخلاص (١٧/ ٣٠٦– ٣٠٧) ، درء التعارض ط جامعة الإمام (١/ ٧٧، ٢٧٥).

(٦) درء التعارض ط دار الكنوز (١/ ١٦– ١٧).

(٧) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٤١).

يأتي تجديدهم تجديداً ملفقاً مبتدعاً، لأنهم اعتمدوا على الباطل وما بُني على باطل فهو باطل لعدم اتباعهم مناهج علمية في فهم النصوص.

٣. **الالتزام بضوابط الاجتهاد**: من ضوابط التجديد الهامة أنه يًضاد الابتداع تماماً، فالتجديد والابتداع ضدان ليس فقط لا يجتمعان، بل إن كل واحد منهما ينفي الآخر ويصادمه ويهدمه، وقد يخلط بعض الناس فيعتقدون أن التجديد هو الإتيان بجديد، وهو بذلك يشتبه عليهم بالابتداع، لكن جديد التجديد هو ما كان له أصل، وذلك معنى كلمة جديد كما سبق توضيحه، أما جديد الابتداع فهو مالا أصل له سابق، وهو الجديد المذموم إذ لم يقم على دليل شرعي بسنده، ولذا كان الالتزام بضوابط الاجتهاد من معتقد أهل السنة والجماعة، حيث إن الاجتهاد من وجوه التجديد الأساسية التي لا يكتمل إلا بها، إذا لا يخلو عصرُ أو بلدُ من جديد لم يكن معلوماً من قبل، ولكن ذلك الاجتهاد الذي يُصاحب التجديد ليس باجتهاد غير ملتزم ولا منضبط، بل هو اجتهاد بالمعنى الفقهي الأصولي للاجتهاد، ملتزم ومرتبط بضوابط تُسدد سيرته وتُهدي طريقه، وتُقربه من الصواب وتبعده من الخطأ والزلل، فللاجتهاد منهج علمي محدد مرسوم، لا يمكن أن يتجاوزه الباحث المجتهد مثله في ذلك مثل كثير من علوم البشر ومعارفهم، مقيدة بمناهج علمية مرتضاه من علمائها، لابد لكل باحث من التزامها، وقد بيَّنت كتب أصول الفقه مناهج الاستنباط والاستدلال ببحوث كثيرة وغنية وقد تنوعت وتعددت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد، وليس هذا موضع بسطها وهي مذكورة في كثير من المصادر، منها على سبيل المثال تعريف الشوكاني – يرحمه الله – أنه (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط)[١]، وبالنظر في دراسات الأصوليين عن الاجتهاد يمكن أن تتبين عدة ضوابط تُرسم منهجه وتُحدد مجاله، وبالتالي يُضبط التجديد الذي لا محيد له من الاجتهاد لبيان أحكام الشرع في الحوادث الطارئة المتغيرة.

ومن الواضح بادئ ذي بدء أن الاجتهاد لابد أن يكون من فقيه مؤهل له مقدرات عالية علمية وعقلية وسلوكية، تُمكنه من القيام بجهد علمي مرموق لاستكشاف الحقيقية، مثله في ذلك مثل كل خبير في فن من الفنون أو علم من العلوم، لا يمكن أن يأتي بالجديد فيها من اختراعات واكتشافات إلا من كان عالماً جامعاً حاذقاً ماهراً، وقد تحدثت كتب الأصول عن مؤهلات المجتهد بين مُوسع ومُضيق[٢]، إلا أنه من غير المقبول ولا المعقول أن يتطفل على الاجتهاد دخلاء ليس لهم من العلم الشرعي إلا النذر اليسير، يتجرأ أحدهم على الفتيا في أعقد المسائل الشرعية، وهو لا يحسن إعراب بسم الله الرحمن الرحيم.

ثم إن الاجتهاد لا يكون إلا بدليل شرعي معتبر، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي – يرحمه الله –: (وليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلَّ أو حرَّم، إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في كتاب الله أو السنة أو الإجماع أو القياس)[٣]، ولا يجوز لأي مجتهد أن يقول بغير علم أو استناد إلى أدلة، وقد نقل الإمام ابن عبد البر – يرحمه الله– إجماع الأئمة على ذلك فقال: (الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يُضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (٤١٨– ٤١٩).

(٢) المستصفى في علم الأصول (٣٤٢).

(٣) الرسالة (٣٩).

يجتهد إلا عالم بها، ومن أُشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يُجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى الأصل، وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره)[١] واعتماداً على هذا فلا ينبغي أن يقبل أي اجتهاد يخالف نصاً في القرآن أو السنة، أو يخالف مقاصد الشريعة العامة.

ولابد للاجتهاد من التفرقة بين الثوابت الدائمة والمتغيرات، فتغير الفتوى والأحكام له أسباب كثيرة أوضحها الفقهاء في مواضع كثيرة، منها ما أشار إليه الإمام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين في فصل جعل عنوانه: (فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)[٢]، ولكن تلك المتغيرات كلها تقع تحت تغير المصالح والأعراف، وهو ما يمكن أن يكون متغيراً، أما الأحكام القائمة على نص فهي ثابتة أبداً، يقول الإمام ابن حزم – يرحمه الله – مؤكداً هذه الحقيقة: (إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما... فصح أنه لا معنى لتبديل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى)[٣].

أما أهل الأهواء والبدع فإنهم لا يتحرون في اجتهادهم الكتاب والسنة وأقوال الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعين في تفسير النصوص والآثار، مع كونهم ليس لديهم خبرة بأقوالهم وأفعالهم، فهم كما قال شيخ الإسلام – يرحمه الله – عنهم: (فهؤلاء تجد عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين إنما هو ما يظنونه من الإجماع[٤] وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف ألبته، فلا يعتمدون على سنة ولا إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم وهذه طريقة الملاحدة أيضاً، إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة وكتب الأدب واللغة، وأما كتب القرآن والسنة والآثار فلا يلتفتون إليها، هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه)[٥]، ولذا كانت أقوالهم وأصولهم وقواعدهم متضاربة متنافرة لعدم اعتمادهم على اليقين، يقول شيخ الإسلام –يرحمه الله–: (وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله ﷺ فإنها تكون ضلالاً)[٦]، فهم قد تركوا كلام الله وكلام رسوله ﷺ الذي فيه الشفاء والهدى فابتعدوا عن المنهج القويم، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله – أيضاً: (وما ينبغي أن يُعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والسنة إذ عُرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى

---

(١) جامع بيان العلم (٢/ ٥٧).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٤٢٥).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٥/ ٧٧١- ٧٧٤).

(٤) إن بعض أهل الأهواء والبدع ينسبون أقوالهم للسلف الصالح ويزعمون حصول الإجماع عليها مثل قول البغدادي – يرحمه الله –: (اتفق أهل السنة على اختلاف أجناس الأعراض) مع أن أهل السنة يُبدعون من قال هذا القول، وقال: (واتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام) وهذا بدعة عند أهل السنة والجماعة، وقال: (وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها) وهم لم يجمعوا على ذلك في الحقيقة، وقد حكى إجماعات كثيرة في أمور ينهي السلف الصالح عن الخوض فيها ابتداءً فضلاً عن أن يجمعوا عليها، انظر الفرق بين الفرق (٢٤٨- ٢٨٠)، مختصر الصواعق المرسلة (١/ ١٣٦- ١٣٩).

(٥) الفتاوى (١٣/ ٢٤- ٢٥)، الإيمان لابن تيمية (١١٤) ط المكتب الإسلامي .

(٦) انظر المصادر السابقة.

الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)[1]، ويقول أيضاً: (وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لها، فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم ويقولون تفسير القرآن بالعقل واللغة، يعنون أنهم يعتقدون معنى بلغتهم ورأيهم، ثم يتأولون القرآن عليه بما مكّنهم من التفسيرات المتضمنة بتحريف الكلم عن مواضعه)[2]، يقول النظّام وهو من شيوخ المعتزلة: (إن جهة العقل قد تنسخ الأخبار)[3]، ولذا نجد أن أهل الأهواء والبدع يخوضون فيما نهى الله عنه من نصوص القدر والصفات والسمعيات ونحوها ابتغاء للفتنة، ومن أهم أسس منهجهم المراء والجدال والكلام المذموم، مع التجرؤ فيه على أصول الدين ومسائل العقيدة كالكلام في ذات الله وأسمائه وصفاته، والقدر وأمور الآخرة كعذاب القبر ونعيمه والجنة والنار وغير ذلك من الأمور الغيبية التي لا يجوز الخوض فيها بالعقل والهوى والرأي، لأن ذلك من شأنه أن يقود صاحبه إلى تكذيب القرآن والسنة ومخالفتهما، والخوض والمجادلة بالباطل، وإلى عدم الثبوت على دين، بل يكون الشك والارتياب والتنقل من دين إلى دين والوقوع في العداوة والبغضاء في القلوب وهذا من منهج أهل الأهواء والبدع[4]، ومن أصولهم الواضحة في منهج الاستدلال استخدام قياس الغائب على الشاهد، وهذا منهج منحرف ومعارض لمنهج أهل السنة وللقرآن والسنة، وخاصة أنهم يستعملونه في السمعيات والأسماء والصفات[5]، وهذا ما أخبر به الرسول ﷺ: (إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم)[6] وقوله: (إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب)[7]، فثمرة خوضهم في الدين والتجرؤ على الغيبيات هو اتباع الهوى والميل عن الحق وتحكيم الرأي والعقل مع نبذ النصوص الشرعية حتى تمثل فيهم قول الرسول ﷺ: (يكون أقوام تتجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكَلَب بصاحبه فلا يبقى منه مفصل إلا دخله)[8]، يقول الشاطبي – يرحمه الله – في تشبيه الهوى بداء الكَلَب: (وبيان ذلك أن داء الكَلَب فيه ما يشبه العدوى, فإن أصل الكَلَب واقع بالكَلِب، ثم إذا عض ذلك الكَلَب أحداً صار مثله، ولم يقدر على الانفصال منه في الغالب إلا بالتهلكة، فكذلك المبتدع إذا أورد على أحد رأيه وإشكاله فقلما يسلم من طائلته، إما أن يقع في مذهبه ويصير من شيعته، وإما أن ينبت في قلبه شكاً)[9]، وهذا واضح عند أهل الأهواء والبدع حيث لا يستطيعون الانفلات من بدعهم وأهوائهم مع وقوعهم في الحيرة والشك، لذلك يأتي تجديدهم تجديداً بدعياً مليئاً بالمحاذير الشرعية.

وبذلك يتضح أن الابتداع هو الجديد المذموم الذي لا يقوم على دليل شرعي ولذلك كان من أهم مجالات التجديد الهامة: تصحيح الانحرافات والبدع وتنقية الدين من العناصر الدخيلة، والانحراف في الدين نوعان[10]:

---

(١) الفتاوى (٧/ ٢٨٨).

(٢) انظر المصدر السابق (١٧/ ٣٥٥).

(٣) تأويل مختلف الحديث (٣٢).

(٤) تبين كذب المفتري (٣٣٣ – ٣٥٢).

(٥) التمهيد للباقلاني (٣٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٢ – ١٨٣).

(٦) البخاري كتاب المظالم – باب قوله: (وهو ألد الخصام) (٥/ ٨٠)، ومسلم كتاب القضاء والشهادات – باب في الألد الخصم (١٢/ ١٠).

(٧) مسلم كتاب فضائل القرآن – باب الزجر من الافتراق في القرآن (٨/ ٥٧).

(٨) أحمد في المسند (٤/ ١٠٢)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٩٨)، وصححه الألباني في الجامع الصحيح (١/ ٧ – ٨).

(٩) الاعتصام (٢/ ٢٦٧- ٢٦٨).

(١٠) الفتاوى (١٠/ ٩٣).

انحراف فكري، وانحراف سلوكي، أما الانحراف الفكري فهو خطأ في الإدراك والتصور، بحيث لا يرى المرء الحق، أو يراه على خلاف ما هو عليه، وصاحبه يظن الصواب خطأ، والخطأ صواباً، ويرى الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وهذا النوع من الانحراف يؤثر في الاعتقادات والمفاهيم، ويغير ويبدل في أسس الدين ومبادئه، أما الانحراف الثاني فهو انحراف ناشئ عن الشهوات والميل إليها، وهذا النوع من الانحراف هو ضعف في العزيمة والإرادة، يؤثر في الأخلاق والأعمال، مع بقاء المبادئ والمفاهيم صحيحة سليمة، وحسب تعبير السلف الصالح يُسمى الانحراف الفكري انحراف (بدعة) ناشئ عن (شبهة)، أما الانحراف السلوكي فهو انحراف (معصية) ناشئ عن (شهوة) والنوع الأول من الانحراف أخطر من النوع الثاني، لأن انحراف الأفكار والمبادئ يؤدي حتماً إلى انحراف السلوك والأخلاق، كما أن صاحبها من النادر أن يرجع إلى الحق لأنه يرى نفسه أنه على حق، وهذا هو معنى عبارة السلف الصالح المشهورة: (البدعة أحب إلى إبليس من المعصية لأن البدعة لا يُتاب منها والمعصية يُتاب منها)[١]، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله – شارحاً هذه العبارة: (ومعنى قولهم إن البدعة لا يتاب منها أن المبتدع الذي يتخذ ديناً لم يشَّرعه الله ولا رسوله، قد زُين له سوء عمله فرآه حسناً، فهو لا يتوب منه مادام يراه حسناً، لأن أول التوبة العلم بأن فعله سيء ليتوب منه، فما دام يرى فعله حسناً وهو سيء في نفس الأمر فإنه لا يتوب، ولكن التوبة منه ممكنة وواقعة بأن يهديه الله ويرشده حتى يتبين له الحق)[٢]، ولذا شملت جهود المجددين تصحيح الانحرافات في المجالين الفكرية والسلوكية ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.

المبحث الثاني: التجديد عند العقلانيين وفيه أربعة مطالب:

قبل الدخول في الموضوع لابد من تعريف العقل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: تعريف العقل في اللغة والاصطلاح:

العقل في اللغة: الحجر والنهي والدية، وأصل العقل الإمساك، والاستمساك والمنع، يقال: عقل الدواء بطنه أي: أمسكه، وعقل البعير: أي شده بحبل، ومن معانيه الملجأ والحصن والعلم، فتبين أن الأصل اللغوي لكلمة عقل يرجع إلى الحجر، المنع، الإمساك، العلم، والإدراك[٣].

العقل في الاصطلاح: عُرف العقل في الاصطلاح بعدد من التعاريف منها:

١. القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل، وكل موضع ذم الله فيه الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأول نحو: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأول[٤].

---

(١) انظر المصدر السابق (١٠/ ٩).

(٢) الفتاوى (١٠/ ٩).

(٣) لسان العرب (١١/ ٤٥٨ – ٤٥٩)، الصحاح (٥/ ١٧٦٩).

(٤) مفردات القرآن (٣٤٢)، تاج العروس (٨/ ٢٥).

٢. الغريزة التي تميز الإنسان عن البهائم، وهي الإدراك والتمييز، وهذه مناط التكليف الشرعي[١].

٣. العلوم الضرورية[٢].

٤. العلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال بالمقاييس العقلية[٣].

٥. العمل بمستوى العلم، وهو المعنى الشرعي المقتضي للمدح[٤].

٦. وعرَّفه شيخ الإسلام – يرحمه الله – بقوله: (إن اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة وهو الذي يُسمى عرضاً[٥] قائماً[٦] بالعاقل وعلى هذا دل القرآن في قوله – تعالى –: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، وقوله: ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨] ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً، وإذا كان كذلك فالعقل لا يُسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل بالعلم، ولهذا قال أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] وقال – تعالى –: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦، ٩٠]، ثم يقول – يرحمه الله –: (وقد يُراد بالعقل نفس العزيزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار)[٧]، وبذلك صار تعريفه – يرحمه الله – أفضل التعريفات لأنه بيَّن مفهومه في خطاب الشارع، ووضح المعنى الاصطلاحي، ولهذا يقول أيضاً عن العقل بأنه: (صفة قائمة بنفس الإنسان التي تعقل، وأما من البدن فهو متعلق بالقلب لقوله – تعالى –: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦][٨].

فدل ذلك على خطأ أهل الأهواء والبدع حيث إنهم يفصلون بينهما فيعتمدون على العمل بعقولهم مع ترك جانب العلم اليقيني الذي جاء عن طريق الكتاب والسنة، ولذلك جاء عن السلف الصالح – يرحمهم الله – قولهم: العقل نوعان: (عقل أُعين بالتوفيق، وعقل كُيد بالخذلان، فالعقل الذي أُعين بالتوفيق يدعو صاحبه إلى موافقة أمر الله المفترض الطاعة والانقياد لحكمه والتسليم لما جاء عنه، والعقل الذي كيد يطلُب بتعمقه الوصول إلى علم ما استأثر الله بعلمه وحجب أسرار الخلق عن فهمه، حكمة منه بالغة، ليعرفوا عجزهم عن درك غيبه ويسلموا لأمره طائعين)[٩].

---

(١) المفردات (٣٤١)، التوقيف على مهمات التعاريف (٥٢١)، الكليات (٦١٨- ٦١٩).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٨٢٨١).

(٣) كتاب الحدود في الأصول للباجي (٣١).

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة (٩٣- ٩٤)، الفقيه والمتفقه (٢/ ٢٠).

(٥) انظر المصادر السابقة.

(٦) الصحيح أن العقل لا يوصف بأنه جوهر قائم بنفسه خلافاً للفلاسفة ومن شايعهم من المتكلمين، بل إن العقل صفة أو عرض عند من يتكلم بالجوهر، والعرض يقوم بالعاقل، وكونه صفة يمنع كونه أول المخلوقات لأن الصفة لا تقوم بنفسها. انظر كتاب الحدود (٢٥)، الإنصاف (٢٢- ٢٤)، التمهيد (٣٥)، والعرض: هو مالا يقوم بذاته كاللون والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاتصال والانفصال. انظر الدليل القويم للعبدري (١٤- ١٥).

(٧) الفتاوى (٩/ ٢٨٦ – ٢٨٧، ٣٣٣).

(٨) انظر المصدر السابق.

(٩) الحجة في بيان المحجة (١٨٧).

المطلب الثاني: موقف أهل السنة والجماعة وموقف أهل الأهواء والبدع من العقل:

إن أهل الأهواء والبدع قد تفاوتوا في موقفهم من العقل تفاوتاً عظيماً، فمنهم من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائية(١)، ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم أهل الطبيعة(٢)، ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية(٣)، ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولا يقول بالشريعة والإسلام وهم الصابئة، ومنهم من يقول بهذه كلها، وبشريعة ما وإسلام، ولا يقول بشريعة محمد ﷺ وهم المجوس واليهود والنصارى، ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون(٤)، فأهل السنة والجماعة توسطوا في موقفهم من العقل فأعطوه ما أعطاه الله إياه من الثناء على أرباب العقول والحث على النظر والتفكر والاعتبار واستخدام العقل وذم التقليد دون دليل مع محاربة الشعوذة والخرافة، بل علق الشارع التكليف بالعقل، وجاءت الشريعة الإسلامية وجعلته من الضروريات الخمس التي جاء الدين بحفظها، فلم يجعلوه الإله المعبود ولم ينقصوه حقه، فأهل السنة والجماعة وسط في فرق الأمة الإسلامية بين طرفين في قضية العقل:

١. الطرف الأول: المتكلمون أتباع المنطق اليوناني عمدتهم تحكيم العقل ابتداءً وانتهاءً(٥)، في جميع المسائل العقدية بمعزل عن النقل، واعتبار النظر أو القصد إلى النظر أو الشك أول واجب على المكلف وليس الإيمان الذي هو مقتضى الشرع والفطرة والعقل الصريح، فغلا هؤلاء في العقل وقدموه على النقل، وجعلوا النقل تابعاً لا متبوعاً(٦)، فما وافق عقولهم من النصوص قبلوه، وما خالف عقولهم ردوه(٧) أو حرَّفوه.

---

(١) السوفسطائية والسوفسطائيون: مدرسون متنقلون، وجُدوا في القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان مركزهم أثينا، وأصبح السوفسطائي عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ، وإخفاء الحقيقة مع تعمد النصر على الخصم. انظر الموسوعة الفلسفية (٢٤٩ – ٢٥٠)، موسوعة العلوم السياسية (٢٨٩ – ٢٩١).

(٢) الطبائعون نسبة إلى الطبائع: (فرقة يعبدون الطبائع الأربع أي الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة) لأنها عندهم أصل الوجود، وأن العالم مركب منها، وهم فريق من الفلاسفة القدامى قالوا: (إن النفس الإنسانية هي اعتدال في المزاج فحسب، فإذا مات الإنسان عُدمت النفس، وإعادة المعدوم عندهم محال، فجحدوا الآخرة والجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، وهذه نزعة مادية قديمة وهي اليوم متمثلة في المذاهب الإلحادية التي تجعل من الطبيعة إلهاً لهذا الكون). انظر الملل والنحل (٢/ ٢٠١ – ٢٢٨)، الموسوعة الفلسفية (٢٧٨)، الوجود الحق (٣٧ – ٣٨)، الاتجاهات الفكرية المعاصرة (٤٨).

(٣) الدهرية نسبة إلى الدهر، قد عطلوا المخلوقات عن خالقها وقالوا ما حكاه الله – تعالى – عنهم: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] فهم ينكرون الربوبية ويحيلون الأمر والنهي والرسالة من الله – تعالى – ويقولون: هذا مستحيل في العقول، ويقولون: بقدم العالم وينكرون الثواب والعقاب، ولا يفرقون بين الحلال والحرام، وينفون أن يكون في العالم دليل على صانع ومصنوع وخالق ومخلوق وينسبون الأمور إلى الدهر، وينكرون المعاد والجزاء والحساب وهم فرقتان: فرقة قالت: إن الخالق لما خلق الأفلاك متحركة لم يقدر على ضبطها، وفرقة قالت: إن الأشياء ليس لها أول. انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٢٤٧)، الملل والنحل (٢/ ٦١)، البرهان (٨٨)، إغاثة اللهفان (٢/ ٦١٢).

(٤) الملل والنحل (٢/ ٦١٢).

(٥) إن بعض المتكلمين يذكر أحاديث لا تصح في تعظيم العقل وبيان منزلته كحديث: (لما خلق الله العقل قال: له أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي)، وحديث: (إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد وما يجزي إلا على قدر عقله)، وقد وضح شيخ الإسلام – يرحمه الله – وتلميذه ابن القيم وضع تلك الأحاديث واستشهدا برأي الدار قطني الذي ذهب إلى أن الأحاديث المتصلة بالعقل كلها وبصيغها المختلفة لا يثبت منها شيء، ويتعجب شيخ الإسلام من هؤلاء الذين استهدفوا الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية لأنهم لم يجعلوا عمدتهم في مذاهبهم على هذه الأحاديث الثابت وضعها فحسب، وإنما غيروا صيغتها وعدَّلوا فيها فأصبح: (أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل) وجعلوا هذا حجة وموافقاً لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو من قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول، وقد تتبع العلماء أحاديث العقل فوجودها كلها لا أساس لها. انظر تاريخ بغداد (٨/ ٣٦٠)، المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن القيم (٦٦ – ٦٧).

(٦) الملل والنحل (٢/ ٤ – ٥، ١١٩).

(٧) رد أهل الكلام كثيراً من الأحاديث التي لا توافق عقولهم مع كونها صحيحة كحديث نزول عيسى ﷺ ، وأحاديث الدجال والجساسة، وحديث موسى ﷺ وملك الموت، وحديث مس الشيطان لعيسى وأمه – عليهما السلام –، وسحر النبي ﷺ وشق صدر النبي ﷺ وإخراج حظ الشيطان منه، وإسلام شيطان النبي ﷺ ، والإسراء والمعراج، ووقوع الذباب في الإناء، وغيرها كثير. انظر تأويل مختلف الحديث (٩٧ – ١٨٨)، أساس التقديس (١٠٣)، مشكلات الأحاديث لجماعة من نوابغ العلماء (١٦٣ – ١٧٥).

٢. الطرف الثاني: الخرافيون[١] والطبائعيون الذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من المتصوفة، ألغوا عقولهم واستهوتهم الشياطين بالوساوس والإيحاءات الباطلة فاعتمدوا على ما يسمونه الكشف[٢] والذوق[٣] والوجد[٤] وغيرها من المقامات والأحوال ونحوّا الشرع والعقل جانباً، ومن هنا تظهر سلامة موقف أهل السنة والجماعة من العقل[٥] واستخدامه حيث إن العقل عندهم يمكن أن يستقل بمعرفة قضايا العقيدة على وجه الإجمال[٦]، لا على وجه التفصيل، ولا سيما فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته وأفعاله، فهذا لا يمكن أن تستقل العقول بمعرفته وإدراكه على التفصيل، وهذا ما وضحه شيخ الإسلام – يرحمه الله – فقال: (فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت التشريع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفات كمال بناءً على القاعدة السلفية، إلى الرجوع إلى النصوص في الإثبات لا ينفي إثبات العقل لها بل هو موافق للسمع)[٧].

وبذلك يتضح أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال صلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، ولكنه ليس مستقلاً بذلك لكونه غريزة في النفس وقوة فيها، فهو بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يُبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عُزل بالكلية كانت الأقوال والأعمال مع عدمه أموراً حيوانية قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة، فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأحوال المخالفة للعقل باطلة.

والرسل – عليهم الصلاة والسلام – جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأت بما يُعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء، وجوازها، وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات[٨]، ولذلك نرى تناقض العقلانيين – قديماً وحديثاً – واضطرابهم وتلجلجهم، يقول ابن قتيبة – يرحمه الله –: (وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس، وإعداد الآت النظر – أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحسَّاب والمسَّاح

---

(١) الخرافيون: هم أهل التجهيل المفوضة، يحجبون العقل عن المعرفة تماماً، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية فلا يجعلون عند الرسول ﷺ وأمته في باب معرفة الله لا علوماً عقلية ولا سمعية وهم قد شاركوا الملاحدة في هذه من وجوه متعددة) انظر الفتاوى (٥/ ٣٨).

(٢) الكشف: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، والمراد به عند أهل الأهواء والبدع أنهم يزعمون إدراك العوالم العلوية والسفلية عياناً كرؤية الملائكة والأنبياء والاطلاع على اللوح المحفوظ ومعرفة المعتقدات والأحكام، ويقدمونه على ما جاء في القرآن والسنة، يقول النفري وهو أحد شيوخ الصوفية: (اعلم أني إذا تعرفت عليك لم أقبل من السنة إلا ما جاء به تعرفي، لأنك من أهل مخاطبتي، تسمع مني وتعلم أنك تسمع مني وترى الأشياء كلها مني)، ولذلك يعرفه الغزالي بقوله: (إنه نور يقذفه الله في القلب لا يحصل بالدليل والبرهان، وإنما يهجم على القلب فيغمره من حيث لا يدري، وقد يسمى إلهاماً وقد يُسمى وحياً حسب وسيلة توصيل المعلوم) انظر التوقيف على مهمات التعاريف (٦٠٤)، معجم مصطلحات الصوفية (٢٢٥)، المواقف والمخاطبات للنفري (٢٢ – ٢٣) ، الإحياء (٣/ ١١١).

(٣) الذوق: يُقصد به عند الصوفية بأنه نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه حتى يفرقوا بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب ولا غيره، أو يقولون: هو أخذ العلم مباشرة من الله – سبحانه وتعالى – ولذا يقول البسطامي وهو أحد شيوخهم: (أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذناه عن الحي الذي لا يموت) ويزعمون أنهم يحصلون عليه بالمجاهدة والمكابدة والرياضة. انظر الفتوحات المكية (١٣٩ – ١٤٠) ، التعرف لمذهب أهل التصوف (١٣٢)، إحياء علوم الدين – ط دار الشعب (٤/ ٢٥٨٢).

(٤) الوجد: هو فناء البشرية عند غلبة سلطان الحقيقة، يقول الطوسي: إن الوجد مصادفة القلوب لصفاء ذكر كان عنه مفقوداً، وأما التواجد فهو كالتساكر أي من السكر، والتواجد ناتج من الوجد والسكر، ويعرفه الدباغ بقوله: (وجود ذات المحبوب وسائر صفاته الحقيقية منطبقة في ذات المحب انطباعاً ثابتاً بحيث لا يمكن زواله ولا يتصور انفصاله، وإذا بلغ المحب إلى هذا الحد فقد ذهب عنه الكسب والاختيار) وهذا يؤدي إلى الاتحاد والحلول والقول بالجبر. انظر الرسالة القشيرية (١٤٥)، عوارف المعارف (٥٠٧ – ٥٠٨)، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب (٣٣).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية – تحقيق التركي والأرناؤوط (١/ ٦).

(٦) يظهر هنا زعم أهل الكلام من أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد، وليسوا أهل نظر واستدلال، فأهل السنة ينكرون ما يزعمه أهل الكلام من الأدلة العقلية المخالفة للكتاب والسنة. انظر النبوات (٦٧ – ٦٨).

(٧) درء تعارض العقل والنقل ط دار الكنوز (١/ ٨٨)، شرح حديث النزول (١٤٤)، مختصر الصواعق المرسلة (١/ ١٥٦)

(٨) الفتاوى (٣/ ٣٣٨ – ٣٣٩).

والمهندسون، لأن الآتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين)[١]، وهم يدَّعون القطع والعقل والنظر، وهذا كله يعطينا قاعدة أساسية لا تنخرم ولا تغالط، وهي أن الشرع قائد العقل، وأنه هو المعَّول، وهو الذي عليه الأمر الأول، ومن هاهنا نعرف أن الماديين الملحدين من أضل الخلق وأجهلهم وأعظمهم غروراً، حيث اغتروا لما عرفوا بعض العلوم الطبيعية، ووقفت عقولهم القاصرة عندها، وقالوا: نثبت ما وصلت معارفنا إليه وننفي ما سواه!! مع أن نفيهم جهل وباطل باتفاق العقلاء، فإن من نفى ما لا يعرفه، فقد برهن على كذبه وافترائه، فكما أن من أثبت شيئاً بلا علم فهو ضال غاو، فكذلك من نفي شيئاً بغير علم، ويتضح أيضاً إثباتهم لعلوم الطبيعة التي عرفوها ووصلت إليها معارفهم إثبات قاصر لم يصلوا إلى غايته وحقيقته، فلم يصلوا بذلك إلى خالق الطبيعة ومُبدعها، ولم يعرفوا المقصود من نظامها ومسبَّبها، فأثبتوا بعض السبب، وعُموا عن المقصود وهم في علمهم ذا حائرون متردَّون، لا تثبت لهم قدم على أمر من الأمور، ولا تثبت لهم نظرية صحيحة مستقيمة، فهم دائماً على خبط وخلط وتناقض[٢]، وليس معنى هذا إلغاء العقل جانباً كما هو في المفهوم الكنسي، لأن البحث العقلي ليس مذموماً على الإطلاق، بل يُذم إذا اكتفى به عن الأدلة الشرعية، أو قُدَّم عليها، أو عورض به نصوص الدين، كما أنه لا دخل للعقل في مجال الغيب من أمور العقيدة لأن المجال مجال تسليم واستسلام .

أما أبحاث العقيدة التي يُستدل بها على وحدانية الله – تعالى – وعلمه وقدرته وحكمته والبعث والجزاء، فقد طالب القرآن الكريم العقل البشري أن يهتدي إليها، فهي أدلة تدعمُ النصوص وتزيد في تثبيت الاعتقاد، ولهذا يجد المتأمل في كتاب الله – تعالى – الآيات الكثيرات، التي تحث العقل البشري على التأمل والتفكر والتبصر والتدبر، فإن فتح المجال أمام العقل البشري لينطلق في مجالات الكون فيذلل الصعاب ويرشد الإنسان إلى طرق الحضارة، مما يعودً على البشرية بالخير العميم، أمر حسن وجميل، بل هو طريقه الطبيعي ومساره الاعتيادي، أما أن يُسمح للعقل أن يتدخل في مجالات الغيب ويلاقي منا كل تشجيع واستحسان، فهذا خطأ فادح وحماقة كبرى تُرتكب في حق حاضر الإنسان ومستقبله، وإهانة صريحة للعقل بتوريطه بالانزلاق في مسارب لا دخل له بها، بل هي بعيدة جداً عن مطلبه ومحال أمام تصوره.

لقد ابتدأ المعتزلة وهي من الفرق الإسلامية هذه المهزلة حيث جعلوا العقل هو الحكم والفيصل، وأسندوا إليه مهمة الكشف في عالم الغيب وملكوت الآخرة!!، وتدخل العقل باحثاً في خصائص اليوم الأخر، فأثبت ما أراد، ونفى ما شاء، واعتدى على مقام الألوهية العظيم، فتناول صفات الله – تعالى – بالتبديل والتحوير، والطمس والتزوير، منتهكاً حُرمة النصوص، غير مبال ولا ملتفت لأي وعيد أو عقاب، فتناقض أيما تناقض، ونفى عن الذات الإلهية صفات أثبتها الله لنفسه، وزعم أنها أوصاف للأجسام ونعوت للمخلوقات.

إن العقل البشري قاصر كل القصور في عالم الغيب، ونتائجه وتوقعاته كلها تخرصات وظنون وقد بينت النصوص المباركة عدم الركون إلى هذه الأوهام، يقول الرسول ﷺ : (لا يزال الناس يتساءلون، حتى يُقال: هذا خلق الله، فمن خلق

(١) تأويل مختلف الحديث (١٤).

(٢) المعين على تحصيل آداب العلم وأخلاق المتعلمين (١٧ – ١٨).

الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله ورسله)[1] لأن العقل إذا لم ينطلق من وحي النصوص المعصومة فإنه سرعان ما يخطئ، ولما كان من مهام العقيدة تنظيم سلوك الإنسان، فإن نتائجه آنذاك تكون خطيرة وتسبب اختلافاً بين الناس، وهل يتعارض الناس ويختلفون في أمور الدين إلا بسبب استخدام عقولهم بمعزل عن نصوص الكتاب والسنة.

إن العقل مخلوق من مخلوقات الله — تعالى — شأنه كشأنها، له قدراته المحدودة، وخصائصه الثابتة، نعم إنه يُباح للعقل أن يتعرف على المخلوقات لأنه مخلوق مثلها، أما أن يتطاول هذا المخلوق المغرور ليتدخل في مهام الخالق العظيم، وينصِّب نفسه الحكم العدل الذي لا يُرجعُ عن حكمه، ولا يعترض على قراره فتلك بلية البلايا وأعجوبة الأساطير! ومما يزيد التأصيل السابق بياناً ووضوحاً أن يقال: إن من الدليل على ضعف العقل، وإن الدين لا يدرك به أن الله — تعالى — ذم المنافقين الذين كانوا يرجعون في ثقافتهم إلى عقولهم، يقول الله — تعالى —: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥] أي: من بعدما قالوا: وقفنا على كلام الله — تعالى — بعقولنا أو هم يعلمون بطلان ما أدركوه بعقولهم، فدل هذا على أن معنى كلام الله لا يُدرك بالعقل، وإنما يُدرك بالعلم ولأن العقل لا مجال له في إدراك الدين بكماله، وبالعلم يدرك بكماله، ولأن العلم يستحسن أشياءً في الدين ولا يُردها شرعاً، ويستقبحها العقل ويردها طبعاً، فإن أكل الميتة: كالسمك والجراد وأكل الدم كالكبد والطحال يردَّه العقل ويحُسنه العلم والشرع.

فبان أن العقل لا مجال له في درك الدين إذا كان منفرداً عن قرينة، ولو كان للعقل مجال في الدين يُدرك به الدين لكان العقلاء من الكفار لا يُصَّرون على الكفر، ويبصرون الدين القويم، لا سيما كفار قريش الذين كانوا معروفين بوفور العقل، وأصالة الرأي، حتى وصفهم الله — تعالى — في كتابه فقال: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلامُهُم بِهَذَا﴾ [الطور: ٣٢] أي عقولهم فدل أن العقل لا يهدي إلى الدين، ولو كان العقل يغني لما أمر الله — تعالى — نبيه ﷺ بالمشاورة في الأمر مع تمام عقله ووفور رأيه فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي: لا تتكل على عقلك وحده فدل ذلك على ما قيل سابقاً، ولذلك يقول بعض العلماء: (لا يوصف الله بكونه عاقلاً، ويوصف بكونه عالماً، فدل أن العلم أقوى من العقل)[2] وبذلك يتضح أن الوحي والعقل ليسا ندَّين، فأحدهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدهما جاء ليكون هو الأصل الذي يرجع إليه الآخر، والميزان الذي يختبر الآخر عنده مقرراته، ومفهوماته، وتصوراته، ويُصحِّح اختلالاته وانحرافاته، فبينهما — ولا شك — توافق وانسجام، ولكن على هذا الأساس لا على أساس أنهما ندان متعادلان[3].

ومن خلال هذا العرض يتضح المراد بالعقلانية: هي التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه، أو تحديد خصائصه[4]، ويراد بها عموماً المذهب الفلسفي الذي يرى أن كل ما هو موجود يُرَّد إلى مبادئ عقلية، وخصوصاً الاعتداد بالعقل ضد الدين، بمعنى عدم تقبُل المعاني الدينية إلا إذا كانت

---

(١) البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة — باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف مالا يعنيه وقوله – تعالى –: ﴿لا تَسألوا عَن أشياءَ إن تُبْدَ لكم تَسُؤْكُم﴾ (٦/ ٩٦)، ومسلم كتاب الإيمان — باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها (١/ ١١٩).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٠٤ — ٥٠٥).

(٣) خصائص التصور الإسلامي (٢٠).

(٤) العقلانية هداية أم غواية (٩ — ١٠).

مطابقة للمبادئ المنطقية[1] فالعقلانية في حقيقتها إلغاء النص أمام النظر العقلي المجرد – أو الهوى المجرد – الذي يستقبح اليوم ما كان حسناً بالأمس ويستقبح في وقت ما كان حسناً عنده في وقت سابق[2].

المطلب الثالث: بداية العقلانية في الأمة الإسلامية:

إن أصل فكرة العقلنة الإسلامية المزعومة نبعت ونبغت من المعتزلة الأولى الذين سلكوا المنهج العقلي في الفهم والتفكير والتلقِّي وقد اشتمل منهجهم على أمرين:

الأولى: القصد على تطهير الفكر وضرورة تجرده عن الإلف والعادة، وعن مختلف الأهواء بالنسبة لكل من أراد أن يُصدر أحكاماً يتوخى فيها الصواب والإخلاص للحق، وفي هذا هدم لنظرية التقليد، ويريدون بذلك الابتعاد عن منهج أهل السنة والجماعة الأصيل.

الثاني: تحكيم العقل تحكيماً مطلقاً، فقد آمن المعتزلة بالعقل ورفعوا شأنه، ونوَّهوا به أيُّما تنويه، وصدعُوا بمبادئه، وقالوا: خُلق العقل ليُعرَّف، وهو قادر على أن يُعرَّف كل شيء المنظور وغير المنظور!، وجعلوه الحكم الذي يحكم في كل شيء، والنور الذي يجلو كل ظلمة، حكَّموه في إيمانهم، وفي جميع شؤونهم الخاصة والعامة، فالعقل – عندهم – هو تلك الحاسة اللطيفة الجوهر، التي تُميز الإنسان من الحيوان، وكما أنَّ فعل العين هو الإبصار فكذلك فعل العقل هو التفكر والرَّوية والنطق.

وفي أثناء فورة الحماس لنشر مذهب الاعتزال بكل الوسائل قويت الصلة بين العقلية الإسلامية والفلسفة اليونانية، فاندفعت الفلسفة في اتجاه خاطئ، وأصبحت مباحث الوثنية اليونانية في الإلهيات مصدراً جديداً لمباحث العقيدة الإسلامية، وطالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نُشرت وخلطوا مناهجها بمناهج علم الكلام[3]، وأول من مزج علم الكلام بالفلسفة هو أبو الهذيل العلاف (١٣٥ – ٢٣١هـ) وهو من قادة المعتزلة وكان يرأس مجالس المناظرات في الأديان والمقالات في عهد المأمون[4] وكانت فرقته تزعم أن البارئ عالم بعلمه وعلمه ذاته وكذا بقية صفات الحق – جل وعلا – فإن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فهم القائلون علمه هو هو، وقدرته هي هو، ويعتقدون أن أهل الجنة والنار لا حركة لهم وأن الله لا يقدر على تحريكهم بل يكونون جماداً، ومع هذا يقولون عنهم: إنهم أحياء يتلذذون ولكنهم لا يأكلون ولا يشربون ولا يجامعون[5]، وهكذا نشأ علم كلام جديد متأثراً بالفلسفة وممتزجاً بها واحتاج ذلك الانحراف الجديد لمن يتصدى له، وكان ذلك أحد الأثار السلبية لانتقال الفكر اليوناني إلى المسلمين، وبذلك أقبل المعتزلة على فلسفة اليونان يستلهمونها، وأعلام يونان يترسَّمون خُطاهم، وينسجون على منوالهم، وعلى كتب يونان يتفهمونها ويهضمونها، فحكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية فكذبوا مالا يوافق العقل من الحديث وإن صح، وأولوا مالا يوافقه من الآيات وإن وضحت! بل حاولوا إخضاع

(١) مذاهب فكرية معاصرة (٥٠٠).

(٢) في فقه الواقع (٢٩).

(٣) العصرانيون معتزلة اليوم (٧٦).

(٤) الملل والنحل (١ / ١٩).

(٥) الملل والنحل (١/ ٤٩)، الفرق بين الفرق (١١٤ – ١١٥).

عبارات القرآن لآرائهم وتفسيرهم لها تفسيراً يتفق مع مبادئهم، وقالوا: بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح، ولو لم يرد بهما شرع، والحُسنُ والقُبحُ صفتان ذاتيتان للحُسن والقُبح، ورتَّبوا على هذا أن الإنسان مُكلَّف قبل ورود الشرائع، أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل – بما يدلُ عليه العقل – فهو مكلف ولو لم يصل إليه شرع[١]، يقول الجاحظ وهو من رؤوساء المعتزلة: (وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبيته، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل، وبه يُعرف الجماعة من الفرقة والسنة من البدعة)[٢]، ويقول القاضي عبد الجبار عند سرده الأدلة الشرعية فقال: (أولها العقل لأنَّ به يتميز بين الحسن والقبح ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع)[٣]، ويقول عمرو بن عبيد وهو من كبراء المعتزلة عن حديث ذُكر له: (لو سمعت الأعمش يقوله لكذبته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته!، ولو سمعت الله يقول هذا لقُلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا)[٤]، ويقول الزمخشري وهو من كبرائهم أيضاً: (امش في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه، أعز من الرجل المحتج على قرينه)[٥] ويريد بالسلطان العقل، فالمعتزلة اعتمدوا على الكلام والفلسفة في تلقي الدين ويعتمدون عليها في تقريره يقول ابن حجر – يرحمه الله –: (وقد توسع ممن تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرها، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل)[٦]، ويقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (ولهذا نجد المعتزلة... وغيرهم من أهل البدع لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعها رؤوسهم هذه طريقة الملاحدة أيضاً)[٧]، ويوضح شيخ الإسلام – يرحمه الله – مدى تغلغل الفلسفة عند بعض المفكرين الذين ينتسبون إلى الإسلام فيقول: (ثم أنه كان في هذا الزمان المتأخر فيلسوف يُعرف بابن سينا ملأ الدنيا تأليف في علوم الفلسفة وكان ينتمي إلى الشرع، ويتحلى بحلية المسلمين وأداته قوته في علم الفلسفة، إلى أن تلطف جهده في رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة وتم له من ذلك مالم يتم لغيره من الفلاسفة)[٨]، بل ونجد أن الغزالي الذي كان مولعاً بالفلسفة اليونانية عاد وانتقد هؤلاء فقال: (فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، وإنما مصدر كفرهم... أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم، وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم منكرون للشرائع

---

(١) الملل والنحل (٣٠).

(٢) رسائل الجاحظ (٥٤)، تهافت التهافت لابن رشد (١٢)، الفتاوى (١٠/ ١٦٩ – ٢٨٨)، التبصير في الدين (٦٩ – ٧١).

(٣) فضل الاعتزال (١٣٩).

(٤) رواه الذهبي في ميزان الاعتدال (٣/ ٤٧٨).

(٥) أطواق الذهب في المواعظ والخطب (٢٨).

(٦) فتح الباري (١١/ ٢٥٣).

(٧) الفتاوى (٧/ ١١٩).

(٨) شرح العقيدة الأصفهانية (١٣٣).

والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم... باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء)[١] وبقوله هذا أزال عن الفلسفة ذلك البريق الذي كان يدفع الناس للانفلات من الدين إعجاباً بها.

ولقد علم الكفرة والمشركون من أعداء الدين – كاليهود والنصارى – مبلغ إفساد هذا الفكر العقلاني الثابت للإسلام فعظَّموه وبجَّلوه، يقول شتينر (Stainer) عن المعتزلة إنهم: (المفكرون الأمراء في الإسلام) بل سمى كتابه بهذا الاسم تعظيماً وتكريماً لهم، ويقول آدم ميز (Adam Mez) عنهم: (بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة)، ويقول جولد زيهر (Gold Ziher) اليهودي الخبيث مثنياً عليهم ومبجلاً لهم: (وسَّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيه عنصراً مهماً آخر قيماً وهو العقل، الذي كان حتى ذلك الحين مُبعداً بشدة عن هذه الناحية) ويقول أيضاً: (وكأن صفوة الأمة وسلفها الصالح لم يستعملوا عقولهم وأهملوا تلك الهبة العظيمة التي أنعم الله – سبحانه – عليهم بها، نعم لم يستعلموا عقولهم بالباطل، وفي خلاف الحق، وإنما وضعوه موضعه اللائق به جاعلين إياه تابعاً للشرع فاهماً له آخذاً عنه)[٢]، ويقول سارتر اليهودي الفرنسي مخترع مذهب الوجودية الباطل وهو الروائي الفيلسوف الذي كانت نظريته تقوم في أساسها على إنكار الأديان كلها، بل وعلى إنكار الخالق – سبحانه وتعالى – لذا اقترنت باسمه الفلسفة الوجودية الإلحادية المعاصرة، وقد أقر على نفسه وعلى نظريته بالفشل والهزيمة حينما قال وهو على فراش الموت: (أئتوني بقس) ملغياً بكل فلسفته الوجودية الدهرية الحمقاء: (ما دام البشر يؤمنون بالدين، فسيظل يقع على اليهود تمييز مجحف على اعتبار أنهم يهود، أما إذا زال الدين من الأرض وتعامل البشر بعقولهم فعقل اليهودي كعقل غير اليهودي، ولن يقع عليهم التمييز المجحف)[٣]، وهذا – في الحقيقة – هي الثمرة النهائية لدعوة العقلانيين مهما حاولوا أن يتلطَّفوا في نشرها ومهما جهدوا أن يستروا سوآتهم البادية فيها فإن مآلهم أن الدين هو العقل لا الوحي وهذا إبطال منهم لأصل الدين، بل هو إنكار للنبوات، فهؤلاء السائرون – بالباطل – خلف أذهانهم، واللاهثون بغير حق – وراء عقولهم هم في حقيقتهم – أدوات تنفذ ما تسعى إليه الصنائع اليهودية والصهيونية العالمية[٤]، من تشكيك المسلمين بدينهم، وإغرائهم بالعقول الفارغة ليجعلوا العقل وحده أصل علمهم، ويُفردوه، ويجعلوا الإيمان والقرآن تابعين له، وهم بذلك يهدمون الدين وأصله وقاعدة بنيانه[٥]، وجاء الأشاعرة وهم مخانيث المعتزلة وقدَّسوا العقل كابن فورك، والجويني الذي كان يُقرر بأن الأدلة العقلية تنتهي بالباحث إلى شعور في قرارة نفسه بالثلج والانشراح[٦]، والغزالي الذي كان تلميذ الجويني ورأسا من رؤوس علماء الكلام ومقدساً للمنطق والكلام وكان يقول عن المتكلمين: (هم الذين انتهجوا النهج القويم)[٧]، والشهرستاني الذي كان من أخبر المتكلمين بالمقالات والاختلافات وقد صُبغت فيها كتابه المعروف بنهاية الإقدام في علم الكلام[٨]، والرازي صاحب

---

(١) تهافت الفلاسفة (٧٤).

(٢) موقف المعتزلة من السنة النبوية (٧٦)، أدب المعتزلة (١٧٢).

(٣) مذاهب فكرية معاصرة (٥٣١).

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) الفتاوى (٥/ ٣٣٨).

(٦)العقيدة النظامية (٥٧).

(٧) قانون التأويل للغزالي (١ – ٤).

(٨) منهاج السنة (٥/ ٢٦٩ – ٢٧١)، درء التعارض ط دار الكنوز (١/ ١٥٩)، نهاية الإقدام (٣).

القانون الكلي المشتمل على تقديم العقل على النقل عند التعارض فصار بقانونه هذا شيخاً للجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وقانونه كالآتي: يقول الرازي: (اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، هناك لا يخلو الحال عن أحد أمور أربعة: إما أن يُصدَّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال وإما أن يُكذب مقتضى العقل والنقل وهذا محال وإمَّا أن تُكذب الظواهر النقلية، وتُصدق الظواهر العقلية، وإما أن تُصدق الظواهر النقلية وتُكذب الظواهر العقلية – وذلك باطل – لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مُتهماً، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، ولما كان العقل أصلاً للنقل ثُبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وهذا باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوَّزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع، بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوِّز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله – تعالى –، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه)(١)، ويؤكد الإيجي قانون الرازي فيقول: (وتقديم النقل على العقل باطل للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذا أدَّى إثبات الشيء إلى إبطاله، كان مناقضاً لنفسه، فكان باطلاً)(٢).

المطلب الرابع: العقلانيون الجدد (جمال الدين الأفغاني – محمد عبده – محمد الغزالي):

هم أمشاج فكرية مختلطة لا ضابط لهم ولا رابط بينهم، إذ إن بعضهم محسوب على (الدعاة والمفكرين) والبعض الأخر منهم محسوب على الثقافة والمثقفين، وبعض ثالث لا في العير ولا في النفير، إن هو إلا ورَّاق صحفي بملأ عموده اليومي أو الأسبوعي بكلام غث فارغ بارد لا يُسمنُ ولا يُغني من جوع، ولذلك بُذلت الجهود لنقل هذا الفكر العقلاني وتنوعت مشاربه وأهدافه وغاياته مما جعل القرن الثالث عشر الهجري في غاية الفوضى الفكرية، وأخطرها ماله علاقة بالدين، ومن ذلك ما تسبب به النشاط العقلاني من توتر في العلاقة بين الدين والعقل أي أن النشاط العقلاني حرص على نقل العلم الحديث، ولكنه لم ينتبه للعلاقة بينه وبين الدين، وكان المشروع العقلاني يتوقع أن العلم موضوعي محايد، وحقائق لا جدال حولها، ولكن الذي ظهر بعد ذلك أنه نشاط بشري يعتريه ما يعتري أنشطة البشر، فأصبح الواقع ملتبساً فهناك تيار يرى السلامة في رفض كل شيء جديد، وتيار قوي ومتقدم يرى التعقل والتحديث هو السبب في التقدم، ومن الشخصيات التي ظهرت في هذه الآونة وحاولت التوفيق بين العقل والحضارة جمال الدين الأفغاني فكان يرى التجديد الديني عن طريق قوة الدين والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد، ليصل إلى التوفيق بين العلم العقلي والإيمان، فهو يعتقد أنه لا خلاف بين ما جاء في القرآن الكريم والحقائق العقلية العلمية، أما إذا برز خلاف ما، فذلك دلالة على عجز في تفسير الآيات القرآنية، ويقترح حل هذا الإشكال بالاعتماد على التأويل،

(١) أساس التقديس (٢٢٠ – ٢٢١).

(٢) المواقف في علم الكلام (٣٩ – ٤٠).

يقول في هذا الصدد: (إن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله، وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتمردين برداء العلماء، حتى أُتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن برئ مما يقولون، والقرآن يجب أن يُجل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات)[١]، ثم يذكر مثالاً لذلك يتعلق بنظرية الفلك الحديثة فيقول: (فقد أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لا بد أن تتوافق مع القرآن والقرآن يجب أن يُجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات، فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل)[٢]، وبذلك يبرز موقف جمال الدين الأفغاني إصراره على رفض دعوى مخالفة الدين للحقائق العقلية العلمية، أو دعوى مخالفة القرآن لها، والقرآن يجب أن يُجل عن مخالفته للعلم الحقيقي العقلي، فإن وقع تعارض فإما أنه من جهل وجمود بعض العلماء أو أن التعارض ظاهري في الجزئيات، وهنا يرجع إلى التأويل المنحرف، فالتعارض ممنوع، وإن وقع فالحل هو في التحريف، وقد ظهر موقفه واضحاً عند رده على (رينان) عندما ألقى محاضرة بعنوان (الإسلام والعلم) ألقاها في السربون، في وقت كان طلاب الابتعاث من العالم الإسلامي يكثرون في فرنسا، وكان من قضايا المحاضرة (أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لها بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات والإيمان التام بالقضاء والقدر)[٣]، وعندها شعر الطلاب المسلمون في فرنسا بالمشكلة، وتأثروا عندما جاء النقد من شخص مشهور مثل رينان، فاجتمعوا وعرَّبوا الخطبة التي ألقاها رينان[٤] وسلمَّوها لجمال الدين الأفغاني للرد عليها، فلم يكن الرد بالقوة المأمولة فحاول أن يُقرر في ردَّه على توضيح أن الإسلام ليس ضد العلم والعقلانية والتفكير، ولكنه في دفاعه أبرر منهجية التعقل والتأويل حيث يقول: (إن المعاني الباطنة في القرآن متعددة، ومن ثم يجب إعادة تأويله إذا تصادم مع العقل أو العلم) ونظرته هذه هي نفسها وجهة نظر المعتزلة ورؤساء الأشاعرة، ولكنه توسع في ذلك حتى يفتح الباب للعلم الحديث مؤكداً على الحتمية المتجددة للاجتهاد في فهم الدين[٥]، ولا غرو أن يقدس العقل ويذم السلف الصالح حيث إن دراسته منذ البداية إلى أن تقلد مرتبة العلماء كلها على المذهب الشيعي، ولقد بقي محافظاً على مذهبه حتى نهاية حياته، والدليل على ذلك هو تردده على المشاعر الشيعية في الحين بعد الحين واجتماعه المتواصل مع رجالات الشيعة، وما نزل في مكان إلا همَّ بالبحث عن شيعته، فها هو الدكتور محمد عمارة يحدثنا عن مراحل دراسته التي تلت الابتدائية فيقول: (ومن طهران سافر جمال الدين مع والده في نفس العام ١٢٦٦هـ لزيارة معالم النجف ومشاهدها... وفي النجف مكث جمال الدين أربع سنوات)[٦]، ويؤيد هذا الرأي الدكتور عبد المنعم فيقول: (وكان شيعياً جعفري المذهب)[٧]، ولا يكتفي الدكتور عبد المنعم بإثبات شيعيته بل يؤكد أنه متعصب لمذهبه فيقول: (بل لقد كان جمال الدين متعصباً لبلاده ومذهبه الشيعي حتى في اتخاذ من يقوم على خدمته ويعني بمصالحه الخاصة، فقد اتخذ له خادماً يُسمى (أبا تراب) وكان هذا

---

(١) الاتجاهات الفكرية عند العرب (٧٤ – ٧٥)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (١١٤).

(٢) خاطرات جمال الدين الأفغاني (١٥٠).

(٣) زعماء الإصلاح في العصر الحديث (٨٦)، أوروبا والإسلام – صدام الثقافة والحداثة (٣٣ – ٣٩).

(٤) انظر المصادر السابقة.

(٥) الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان (٦٥).

(٦) الأعمال الكاملة (٢٩).

(٧) جمال الدين الأسد آبادي (٩).

الخادم ملازماً له أينما ذهب، كما كان أميناً على أسراره الخاصة، واسم (أبا تراب) من الألقاب الخاصة بعلي بن أبي طالب، ويشبه هذا حرصه على أن يوقع باسم (جمال الدين الحسيني) فإنه يرجح أنه شيعي إيراني، لأن لقب الحسيني له معنى خاص عند الشيعة الإيرانيين، لشدة تعلقهم بآل البيت ولا سيما الحسين بن علي)[١]، وقد أقام أعمالاً سرية ومنها إنشاء الحزب الوطني الحر الذي كان يتولى نشر مبادئه (هو بلنت) ذاك الرجل الثعلب الإنجليزي، وكان له ارتباط وثيق بالماسونية التي تنادي بأخوة الإنسان للإنسان، وأنه لا فرق بين مسلم ولا يهودي ولا نصراني، وقد كان نشر هذه المبادئ ضربة قاضية لكل من يدعي أن جمال الدين لا يتحرك إلا في الإسلام، ولا يعمل إلا للإسلام، وأنه ألفه لنشر مبادئ الإسلام، كما أنه كان صفعة مشينة لكل من يدعي أن جمال الدين كان يسعى لجمع كلمة المسلمين تحت راية خلافة واحدة وهذا ما يُسمى بالجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية ومن خلال النظر في بعض بنود هذا الحزب يتضح أمور عديدة منها: مادة (١) يرى الحزب الوطني المحافظة على العلاقات الودية الحاصلة بين الحكومة المصرية والباب العالي، وأتخاذ ذلك الباب ركناً يستند عليه في أعماله ويعتقد أن جلالة السلطان عبد الحميد كمتبوع وخليفة وإمام المسلمين، ولا يريد تبديل هذه الصلات والروابط ما دامت الدولة العلية في الوجود، ثم يعترف باستحقاق الباب العالي لما يأخذه من الخراج بمقتضى القوانين وما يلزمه من المساعدة العسكرية، إذا طرأت عليه حرب أجنبية، كما يحافظ الحزب على حقوقه وامتيازاته الوطنية بكل ما في وسعه، ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية، وله ثقة بدول أوروبا لا سيما انجلترا المدافعة عنه في متابعة ضمان استقلال مصر الداخلي)[٢] فهذا البند وهو الأول فيها بيَّن عدد من الأمور منها: أن الحزب يرى بقاء الدولة المصرية تابعة لتركيا ولكن بشكل فيدرالي أي من الناحية الخارجية فقط، وهذا ما كان يدعو إليه جمال الدين الأفغاني في أكثر المناسبات، ومنها أن الحزب لا يقوم على شريعة الإسلام، وإنما هو تجمع شعبي وطني، ومنها أن الحزب من صنيعة الإنجليز أو أنه ميال إلى موالاته والاعتماد عليه ومن المادة الثالثة التالية يتوضح لنا جلياً ما قيل في مادة (٣) (رجال الحزب يعترفون بفضل فرنسا وانجلترا اللتان خدمتا مصر خدمة صادقة ويعترفون باستمرار المراقبة الأوروبية كضرورة اقتضتها الحالة المالية وضمانة لتقدم البلاد)[٣]، وأما المادة الخامسة من الحزب تقول: (الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وأغلبيته مسلمون، لأن تسعة أعشار المصريين من المسلمين، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع أخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مُسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهي عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواء، والمصريون لا يكرهون الأوروبيين المقيمين بمصر من حيث كونهم أجانب أو نصارى وإذا عاشروهم على أنهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ويدفعون الضرائب، كانوا من أحب الناس إليهم)[٤]، فهذه المادة تُرد على الذين يدَّعون أن دعوة جمال الدين كانت دعوة دينية صريحة وهذا البند أو المادة يدل على أن دعوته كانت سياسية لا دينية فهذا الحزب يعترف بذلك، وبعد أن أفصح الحزب عن أهدافه أخذ يظهر بنشاط سياسي جديد، وذلك بمناقشة الأحزاب الوطنية في مصر،

---

(١) انظر المصدر السابق (٣٥ – ٣٦).

(٢) تاريخ شعوب وادي النيل (٥٨٢).

(٣) انظر المصدر السابق (٥٨٣).

(٤) انظر المصدر السابق (٥٨٤).

فأعلن الحرب على الحزب الوطني الذي كان يترأسه مصطفى كامل الذي كان معروفاً بخصومته الشديدة للاحتلال البريطاني، موالياً للخلافة الإسلامية[١]، صحيح أن الأفغاني لم يؤسس منهجاً لحركة فكرية واضحة حيث كان رجل حركة وعمل، ومثل هذا الصنف لا يمكنهم المكوث لكتابة فكرية وصياغة منهجية، ولكن وجوده في مصر إحدى أهم حاضرات العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري قد تسبب في إيجاد حركة فكرية أهم شخصياتها (محمد عبده) الذي صاغ منهجاً واضحاً يطبع هذا التيار الجديد بطابعه، وإذا اكتفينا بالإنتاج المكتوب لمحمد عبده نجد أشهر كتبه هي التي لها علاقة بالصراع الفكري الدائر، فمؤلفاته المهمة كانت في هذا الميدان ولا سيما العلاقة بين الدين والعلم، يقول محمد عبده: (ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول: تحرير الفكر عن قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ضمن موازين العقل البشري وأنه على هذا الوجه يُعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عنها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعده أمراً واحداً، وقد خالفت في الدعوة رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناصيتهم)[٢]، ويظهر في منهجه أهمية إخراج صورة للدين تجعله صديقاً للعلم، صحيح أن سياق النص يفيد بأننا إذا فهمنا الدين على طريقة السلف فإنه سيكون صديقاً للحقيقة ولا يتعارض معها، ويبقى الغامض في السياق مراده بضمن موازين العقل البشري، فهو يحتمل أكثر من وجه، وإن كانت تطبيقات الشيخ ستزيل كثيراً من غموضه، وإذا كان الاتجاه السلفي قد اهتم بصفاء الدين دون حبسه في إطار خارج عنه مثل العقل أو العلم، وإن كان يتفق مع فكرة الشيخ محمد عبده بأن الدين الحق هو صديق للحق في العقل أو العلم، ولكنه يختلف معه في جعله العلم أو العقل هو المحدد لما يُقبل من الدين أو لا يُقبل، وقد أطلق على هذا المنهج المنهج (التوفيقي)[٣] وحقيقته هو محاولة التوفيق بين الدين والأفكار والعلوم، والعمل التوفيقي عمل مشروع بضوابطه وشروطه، والخطورة عندما يتحول إلى عمل تلفيقي أو إلى عسف لصالح الأدنى.

ويتضح موقف محمد عبده من العقل من رده على (هانوتو) وزير خارجية فرنسا، وكذا في رده على (فرح أنطون) صاحب مجلة الجامعة ففي رده أولاً على (هانوتو) ذكر أصولاً للإسلام تبين حقيقته، وأنه يختلف عن تلك الدعاوى التي أثارها هانوتو وأمثاله ومنها الأصل الأول: (النظر العقلي لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، ثم جاء الأصل الثاني: الذي بيَّن المنهج كما استقر عند مدرسة محمد عبده (تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض) فيقول: (أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن انتقل إلى غيره: اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا يُنظر إليه[٤] – على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة

(١) الاتجاهات الوطنية (١/ ١٣، ٩١).

(٢) الإمام محمد عبده (١٨١).

(٣) مذهب التوفيق: هو الجمع بين الآراء والمذاهب المختلفة، ومحاولة التأليف بينهما، لتكوين مذهب واحد متماسك، ويختلف عن مذهب التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور وحرصه على التنظيم الدقيق، والتوحيد المتماسك، بخلاف التلفيق فهو جمع بين أمور بصورة متكلفة وفرض مصالح مصطنعة. انظر الموسوعة الفلسفية العربية (٢٩٦)، قاموس المصطلحات (١٥٦).

(٤) الإسلام بين العلم والمدينة لمحمد عبده (١٣٠ – ١٣١).

على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل[١]، وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعلم النبي ﷺ مُهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأُزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه أن يبلغ نظر الفيلسوف العقلاني، حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم الأرض بجبالها ووهادها ولا سماء بأجرامها وأبعادها)[٢].

هذا المنهج الذي حدده الشيخ في النص السابق وأعطاه في الوقت نفسه صفة التعميم وجعله منهج عامة المسلمين يكشف تحليله بعض الإشكالات التي يثيرها ويثيرها المنهج عموماً، لا أحد يخالف الشيخ في الدور الكبير الذي منحه الإسلام للعقل، ولكن لا يصل ذلك إلى تقديمه على الوحي – وإن كان الشيخ كغيره يحتاط بقوله! ظاهر الشرع – إذ كيف يمكن أن نتصور أن الشرع الذي أعطى العقل كل هذا الدور، أنه يصل إلى أن يجعله حاكماً عليه كأن الشرع هنا يقول: لك أيها العقل الحرية حتى إذا وجدت أنك لا تستطيع قبولي فلا تقبلني، وهذا أمر لا يمكن تصوره، مع العلم أن أهل الكلام في تاريخ الفكر الإسلامي[٣] قد جمعوا عشرات الحجج على هذه القضية ومع ذلك فلا يمكن أن تستقيم بمثل هذا السياق، أن يُقال: بأن الشرع قد أعطى العقل حريته حتى لو وصل الأمر في تقديمه على الشرع ذاته، ولذا لم ترتح نفوس العقلاء، ولم تذهب المشكلة إلا بالموقف السلفي الذي أبرزه شيخ الإسلام – يرحمه الله – أنه لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وإن وجُد تعارض فيقدم الأقوى منهما وهو النقل الصحيح، كما أن منهج محمد عبده فتح الباب لمنهجية التحريف كمنهجية للهروب من المشكلة المتوهمة بدل مواجهتها، والمزعج في كلامه ما ذكره من (اتفاق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا يُنظر إليه) مع العلم أن مزاعم التعارض وطريقة التأويل الخاطئ لم تظهر في الأمة الإسلامية إلا بعد القرون الفاضلة، وما اتسع أمره إلا في العصور الأخيرة، فضلاً عن أن سلف الأمة ومن سار على مذهبهم من أهل السنة والجماعة يرفضون هذا المنهج، وليسوا بالقلة التي تجعل الشيخ يتجاهلهم إلى هذه الدرجة.

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) الإسلام بين العلم والمدينة لمحمد عبده (١٣٠ – ١٣١).

(٣) الفكر الإسلامي والمفكر الإسلامي: مصطلحان لم يُعرفا في عالم الإسلام سوى في العصر الحاضر فلم يكن المسلمون يطلقون على علم من العلوم الإسلامية مسمى (الفكر الإسلامي) ولا يطلقون على عالم من العلماء (المفكر الإسلامي) بل كان العلم عندهم مقصوراً ونابعاً من الكتاب والسنة وما تفرع عنهما، ومن علوم الوسائل كعلم اللغة العربية بفروعه، فالفكر الإسلامي إنما عُرف عند أهل هذا الزمان ويطلقونه على جوانب الإسلام المتنوعة وطبيعته في تناول قضايا الحياة المختلفة، ومن الباحثين من عرّفه بقوله: (الفكر الإسلامي هو عمل المسلمين العقلي ونتاجهم الفكري في سبيل خدمة الإسلام بياناً ودفاعاً، بياناً: كتلك التي جاءت تشرح أصول الإسلام وتبين جوانب الهداية فيه كعلوم التفسير والحديث والعقائد والفقه وأصوله والتاريخ. والسيرة وغير ذلك مما تظهر فيه حركة العمل الإنساني ونشاطه، ودفاعاً كتلك التي جاءت تدفع تهماً وريبة أُلقيت في وجه الإسلام، هذه وتلك تمثل الفكر الإسلامي الأصيل لأنها منبثقة من مصادره، قائمة على قواعده وذلك باستخدام المسلم تفكيره في تفريع العلوم والمعارف من هذه المصادر والقواعد واستخراجها منها، وعلى هذا فالفكر الإسلامي مستحدث جاء نتيجة جهود المسلمين العقلية واجتهاداتهم الفكرية فهو يخضع لعوامل التطور وقانون الصواب والخطأ والنقد والمخالفة ويُعرض له الكثير من صور الخلاف والفجوات الواسعة)، وبهذا التعريف لا يُصح إطلاق الفكر الإسلامي على العقيدة الإسلامية فهو من الأسماء الخاطئة التي لا يصح إطلاقاً تسمية علم التوحيد بها فالدين الإسلامي ليس أفكاراً ولكنه وحي من الله – عزوجل – أنزله على رسوله ﷺ ليسير عباده عليه، فكلمة فكر الذي يُقصد بها الدين يجب أن تُحذف من قواميس الكتب الإسلامية لأنها تؤدي إلى هذا المعنى الفاسد، وهو أن يقال: عن الإسلام فكر، والنصرانية فكر، واليهودية فكر، فيؤدي إلى أن تكون هذه الشرائع مجرد أفكار أرضية يعتنقها من شاء من الناس، والواقع أن الدين الإسلامي دين سماوي من عند الله – عزوجل – يعتقده الإنسان على أنه وحي من الله، يقول الشيخ ابن عثيمين – يرحمه الله –: (فإذا قيل الفكر الإسلامي فهذا يعني أن الإسلام فكر، وإذا كان القائل بهذا التعبير يريد فكر الرجل الإسلامي فليقل فكر الرجل الإسلامي أو المفكر المسلم أو المفكر الإسلامي وبدلاً من أن نقول الفكر الإسلامي نقول الحكم الإسلامي لأن الإسلام حكم والقرآن الكريم إما خبر وإما حكم قال – تعالى –: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]. انظر الاتجاهات الفكرية المعاصرة لجمعة الخولي (١١)، محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة (٧)، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ ابن عثيمين المجلد الخامس (١٢١ – ١٢٢).

وقد اتضح موقفه اتضاحاً جلياً وبصورة موسعة من دروس التفسير الذي كان يعقدها فكان يحاول التوفيق بين الإسلام ونظريات المدنية الحديثة ويتبع طرقاً من التأمل للتوفيق بين الدين والنظريات الحديثة(١)، فمن تفسيراته تفسيره لانشقاق السماء وانفطارها وظهور الغمام: (هو فساد تركيبها واختلال نظامها عندما يريد الله خراب هذا العالم، كأن يمر كوكب في سيره بالقرب من آخر، فيتجاذبا، فيتصادما، فيضطرب نظام الشمس بأسره، ويحدث من ذلك غمام وأي غمام، يظهر في مواضع متفرقة من الجو والفضاء الواسع، فتكون السماء قد تشققت بالغمام واختل نظامها حال ظهورها)(٢)، وأما في تفسيره للطير الأبابيل التي ترمي بحجارة من سجيل في سورة الفيل يقول: (فيجوز أن نعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسده دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وإن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يُعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالميكروب لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها، ولا يتوقف ظهور أثر قدرة الله – تعالى – في قهر الطاغين على أن يكون في الطير ضخامة رؤوس الجبال ولا على أن يكون من نوع عنقاء مغرب، ولا على أن يكون له ألوان خاصة به، ولا على معرفة مقادير الحجارة وكيفية تأثيرها، فلله جند من كل شيء)(٣).

ويظهر من تفسيره استفادته من الاكتشافات العلمية حول انتقال المرض عبر الجراثيم وعالم الميكروبات، ولا شك أن الله – سبحانه – قادر على هذا وهذا، ولكن التساؤل: إذا صح التفسير المنقول على غير هذا الوجه، فلماذا الذهاب إلى هذا التفسير؟ مع أن القرآن الكريم خاطب من نزل فيهم بما يعرفونه من المعاني، وهم يعرفون معنى الطير ومعنى الحجارة، ويصعب صرفها لو افترضنا عدم وجود تفسير صحيح منقول على هذا الوجه الذي قال به الشيخ، ويهمنا هنا السبب الذي يُصرح به الشيخ: فكأن سبب ميله عن التفسير المأثور هو رفض الفكر الغربي الحديث مثل هذه الآيات الخارقة وعدم تسليمه إلا بما يتوافق مع السائد في الكون وسننه(٤)، فكأنه يرى أن هلاك طائفة بمرض ينقله ميكروب معهود عند الناس ومعروف في العلم الحديث، كما يحدث عندما يذهب جيش إلى بلد آخر لم يعتد على حشراته وأجوائه، فيصاب بالمرض وينتقل بين أفراد الجيش عن طريق العدوى، فمنهم من يموت مع أن أهل البلد لم يصبهم هذا المرض، وهذا يُظهر لنا ميل الشيخ إلى تأويل ما يمكن تأويله من القرآن، بحيث يستفيد من معطيات العلم الحديث إذا كان النص يثير إشكالاً عند المتأثرين بشبهات العصر، والكلام نفسه يُقال مع المثال الأول، فإن الفكر الغربي الرافض للدين يرفض وجود أحداث لا سببية كونية لها، فلا يقبل أن هذا العالم سيتغير بأمر الله – سبحانه – بخلاف ما لو أثبتت حساباتهم الفلكية أنه يمكن حدوث خلل، مثل فرضية نقص شعاع الشمس مع الزمن، ومن ثم تجمد الأرض، فهذا دلت عليه بعض حساباتهم، فيقبلونه، ولا يهمهم لماذا هي تنقص، ومن جعلها تنقص بهذا المقدار، وإنما يكفي أنه يوجد تعليل

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث (٣٣٠).

(٢) الأعمال الكاملة (٥/ ٣٥١).

(٣) انظر المصدر السابق (٥/ ٥٠٥).

(٤) ظلال القرآن (٦/ ٣٩٧٩).

كوني لتجميد الأرض بعد زمن، ومثله أن الثبات بين مجموعات الكواكب بسبب الجاذبية التي بينها، فالشيخ هنا يستثمر مكتشفات علم الفلك الحديث، ولا يعني هذا أن الشيخ يريد تفسير القرآن الكريم علمياً[١] فالظاهر من كلامه أنه لا يميل إلى هذا النوع من التفسير، ولكنه يميل إلى توضيح بعض المعاني وتقريبها إلى أذهان الناس بضرب أمثله من المكتشفات العلمية، وهذا أمر مقبول، ومن تفسيره العقلاني الواضح تفسيره لقوله – تعالى –: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤] فإن المراد هنا النمامون المقطَّعون لأواصر ولروابط الألفة، (لأن السحرة المشعوذين يزعمون أنهم يقطعون الأواصر حتى بين المرء وزوجه بسحرهم) وقد اضطره لهذا التفسير إنكاره أن يكون للسحر حقيقة ملموسة، بل هو عنده نوع من الأساليب الماكرة وضروب من الحيل الخفية، ويؤول ما جاء في القرآن الكريم عن السحر بأنه من قبيل التمثيل ويرد الأحاديث الصحيحة فيه[٢]، وبما أنه على معرفة ببعض المشكلات الفكرية الحديثة، فهي تظهر تلميحاً في تفسير آيات خلق آدم ﷺ من سورة البقرة، فهو على معرفة بالنظرية العلمية السائدة آنذاك[٣]، فلما جاء إلى تفسير قوله – تعالى –: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] جعلها من المتشابهات، يقول الشيخ محمد رشيد رضا عنه: (وقد ذهب الأستاذ إلى أن هذه الآيات من المتشابهات التي لا يمكن حملها على ظاهرها، لأنها بحسب قانون التخاطب إما استشارة وذلك محال على الله – تعالى –، وإما إخبار منه – سبحانه – للملائكة واعتراض منهم ومحاجة وجدل، وذلك لا يليق بالله – تعالى – أيضاً ولا بملائكته)[٤]، وقد كانت شخصية الشيخ محمد عبده جاذبة ومؤثرة فالتف حوله الكثير وكان صدره مفتوحاً للجميع، وقد أطمع حاله الكثير فيه، فطلاب العلم قد التفوا حوله طمعاً في علمه وفكره ومنهم محمد رشيد رضا، وأرباب الساسة وجدوه قائداً دينياً مهماً فحاولوا استثمار مكانته ولا سيما جهاز الاحتلال الجاثم على أرض مصر، حيث كان (كرومر) يبني بعض آماله على الشيخ مع تركيزه على فئة من مريديه، والقسم الثالث خليط من الشباب المعجب بالشيخ دون أن يتعلم على يديه، وهم مجموعة من المفكرين والسياسيين والصحفيين، وقد كان تأثرهم بالفكر الغربي أوسع من تأثرهم بالفكر الإسلامي، وقد أكسبتهم صلتهم بالشيخ والتفافهم حوله شهرة اجتماعية، ولكنهم بعد وفاة الشيخ جرفتهم تيارات التغريب واستهوتهم فكرة العلمنة ودعمهم الاحتلال عندما آنس منهم هذا التوجه ومكنَّهم من واجهة المجتمع ومكنَّهم من إدارته وقد برز في هذا التيار عقلانية علمانية لا هي بالتي نبذت الإسلام كلياً كما هو حال المتغربين الصريحين ولا هم ممن رعوه حق رعايته، وإنما استقوا منه بحسب زعمهم الجزء الاعتقادي فيه بعد تأويله، وأعادوا تجديد الجانب التشريعي منه ليتوافق مع العصر، ولم يظهر منهم رمز علمي شرعي، ولكن برز منهم قيادات سياسية وفكرية مشهورة ومن أشهرهم سياسياً (سعد زغلول) وفكرياً (لطفي السيد) وترأس هذا المنهج العقلي من بعد محمد عبده عدد لا بأس به ومنهم محمد عمارة الذي قدَّس العقل والعقلانية وهو القائل: (لقد انقضت المعتزلة كفرقة، ولكنها استمرت نزعة عقلية أو فكراً قومياً، وأصولاً فكرية، من خلال فرق أخرى تأثرت بها، ومن

---

(١) منهج المدرسة العقلية في التفسير للرومي (٢٧٠ – ٢٨٠).

(٢) تاريخ الإمام محمد عبده لرشيد رضا (١/ ٧١٦)، التفسير والمفسرون للذهبي (٣/ ٢٣٣ – ٢٤٢)، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن لشحاته (٨٣ – ١٣٥)، الأعمال الكاملة (٥/ ٥٦٦).

(٣) المراد بتلك النظرية نظرية دارون الذي يقول إن أصل الإنسان خلية آسنة ثم تطورت حتى وصلت للإنسان.

(٤) تفسير المنار (١/ ٢٥١ – ٢٥٢).

خلال البصمات التي طبعتها على المجرى العام الخالد المتدفق المتطور لفكر العرب والمسلمين)[١] ويقول أيضاً: (ومقام العقل عندهم كان غالباً وصفات الأرستقراطية الفكرية! وسمات العلماء! وكانت واضحة في أوساطهم كل الوضوح) ثم يقول: (وهكذا كان المعتزلة كوكبة من أهل الفكر! والنظر أو الدين والثورة، اتخذوا من الفلسفة، والفكر، والرقّي في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب)[٢]، ويوضح محمد عمارة عن نظريته التي يدعو إليها وطريقته التي يمشي عليها مشيراً إلى أنها: (تُعلي من شأن العقل، وتجعله معياراً وميزاناً، حتى بالنسبة للنصوص والمأثورات، حتى لنستطيع أن نقول: إن موقفها من العقل والفلسفة يجعلها الامتداد المتطور لمدرسة المعتزلة، فرسان العقلانية في تراثنا القديم)[٣]، ويقول محمد عمارة عن السلفية ومنهجها فيقول: (تؤدي إليها وسائل مغلقة بالغموض والتعميم! أما سلفية التيار العقلاني المستنير فهي لا تدعو للعودة إلى مجتمع السلف لأنها تدرك استحالة ذلك فضلاً عن خطره وضرره وإنما هي تدعو إلى استلهام ما هو جوهري ونقي – أي الدين الخالص – في تراثنا ليكون نقطة البدء والطاقة المتحركة والنبع المقدس لدفع عجلة التطور إلى الأمام ولبناء مجتمع جديد جدة الواقع والظروف والاحتياجات والملابسات فالسلفية هنا أساس بُني عليه البناء الجديد)[٤]، ويقول أيضاً معظماً العقل: (الإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري، والتقليد حتى في العمل الصالح ليس من شأن المؤمنين)[٥]، ويحاول أن يقلل من شأن أهل السنة والجماعة فيقول: (فهو تيار واجه فكرية العصور الوسطى المحافظة والجامدة واللاعقلانية والتي قنع أصحابها بالجمع والتصنيف والتدوين وخاصة للتراث غير العقلاني... كانت هذه الفكرية واحدة من التحديات التي تصدى لها التجديد العقلاني المستنير ولأنها كانت تحتكر الحديث باسم السلف الصالح وتقدم فكرها باعتباره فكر هذا السلف ومن ثم تُضفي عليه قداسة الدين، لهذه الأسباب واتساقاً مع منهج هذا التيار الذي ينطلق في التجديد الديني من المنابع الأولى للدين كانت دعوته إلى السلفية الدينية الحقيقية... السلفية التي تعود لتأخذ الدين من منابعه الأولى لأنها هي النقية وليس عن فكر العصور الوسطى ومتونها وحواشيها) ويقول: (ولتجديد الدين كان لابد من النظر في شأن المؤسسات من أجل إصلاح التعليم في الأزهر)[٦] ثم يمدح التيار العقلاني فيقول: (هو تيار واجه فكرية العصور القديمة التي تتنكر للعقل وتنفر من العلوم العقلية وتقف عند العلوم الأدوات دون علوم المقاصد والغايات وكان عداؤها للفلسفة تجسيداً لهذا الموقف الذي تصدى له تيار التجديد العقلاني المستنير)[٧]، ومن العقلانيين أيضاً في العصر الحديث الدكتور فهمي هويدي الذي يقول واصفاً محاولة تعطيل العقول أمام النصوص (أنها وثنية جديدة، ذلك أن الوثنية ليست فقط عبادة الأصنام، فهذه صيغة الزمن القديم، ولكن وثنية هذا الزمان صارت تتمثل في عبادة القوالب والرموز، في عبادة النصوص والطقوس)[٨].

(١) تيارات الفكر الإسلامي لمحمد عمارة (٨٧ – ٨٨).

(٢) انظر المصدر السابق (١٠٧)، العقلانية هداية أم غواية (٢٠).

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) تيارات الفكر الإسلامي لمحمد عمارة (٢٨٨).

(٥) انظر المصدر السابق (٣٠٣).

(٦) انظر المصدر السابق (٢٩).

(٧) انظر المصدر السابق (٣٠٠).

(٨) مجلة العربي عدد (٢٣٥) كانون الثاني ١٩٧٨م ص (٣٤).

ومن اتباع المذهب العقلي في الوقت المعاصر محمد الغزالي الذي يقول: (ألا فلنعلم أن ما حكم العقل ببطلانه يستحيل أن يكون ديناً، الدين الحق هو الإنسانية الصحيحة، والإنسانية الصحيحة هي العقل الضابط للحقيقة، المستنير بالعلم، الضائق بالخرافة، النافر من الأوهام، ولا نزال نؤكد أن كل حكم يرفضه العقل، وكل مسلك يأباه امرؤ سوي، وتقاومه الفطرة السوية المستقيمة يستحيل أن يكون ديناً)[١] فهو قد اتخذ منهجاً عقلانياً يتمثل في إعطاء العقل أكبر من منزلته، فلا يكفي أن يكون العقل مستنبطاً، بل يجعله قابلاً راداً ومؤثراً، وهذا أشبه ما يكون بمنهج المعتزلة[٢]، وهذا النهج العقلاني منثور في كتاباته كلها وخاصة الكتاب الظالم للسنة وأهلها (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) وقد انتهى فيه إلى مبدأ هدم السنة النبوية مفاده: أن الحديث إذا خالف التصور العقلي للإنسان فله أن يرفضه ويُلقي به خلف ظهره، مهما كان إسناده، ومهما كان من صححوه ووثقوه من علماء الإسلام وأئمة الدين[٣]، لذلك نرى الغزالي يرد بجرأة بالغة كثيراً من الأحاديث النبوية الصحيحة الثابتة لمجرد أنها لم توافق عقله، ومن ذلك حديث البكاء على الميت، وحديث قصة ملك الموت مع موسى ﷺ وحديث صلاة المرأة في المسجد، وحديث قطع الصلاة وغيرها كثير، ومن أمثلة العقلانيين أيضاً محمد أحمد خلف الله الذي يقول: (إن البشرية لم تُعد في حاجة إلى من يتولى قيادتها في الأرض باسم السماء، فلقد بلغت سن الرشد، وإن لها أن تباشر شؤونها بنفسها)[٤] ويؤكد على أن النبوة والوحي كانا قيداً وحجراً على العقل البشري، ولذلك فقد كان إنهاء نظام النبوة إيذاناً بتحرير العقل البشري من قيود السماء فيقول: (فلقد حرَّر الإسلام العقل البشري من سلطان النبوة من حيث إعلانه إنهاءها كلية وتخليص البشرية منها)[٥]، ومن هؤلاء حسين أحمد أمين الذي يقول بجراءة مثل سابقيه: (فالتشبع بروح الإسلام – لا الالتزام بأحكام معينة متناثرة – كفيل بأن يكون البوصلة التي تُهدينا سواء السبيل، فقد يجد المجتمع الراهن عقاباً لجريمة السرقة غير العقوبة في المجتمع البدوي، وكذلك بالنسبة للحجاب الذي فُرض بالمدينة، فالقطع الذي قرره القرآن عقاباً للسارق هو شريعة بدوية مثل عقيدة القدر، وكذلك الحجاب كان مناسباً للمدينة المنورة ولم يعد مناسباً للقاهرة في القرن العشرين)[٦]، فدعاوى روح الإسلام والوسطية التي يدندن حولها العقلانيون وأسيادهم ثم أذنابهم كلمات حق يُراد بها باطل، نعم روح الإسلام هي الأساس لكن دون تفريط بالعقيدة أو الشرائع أو الأحكام، نعم التسامح من أعظم معالم الدين الإسلامي، لكن من غير التقاء مع الكفر أو تنازل عن قاعدة الولاء والبراء نعم الوسطية من السمات المهمة للإسلام لكن من غير انفلات أو تمييع.

ومن أصحاب هذا المنهج الوافد العقلاني الغريب الدكتور حسن الترابي الذي يُلمَّع اسمه لارتباطه بالدعوة وتطبيق شرع الله – تعالى – ولكن تطبيق شرع الله – تعالى – عنده بدعاوى التجديد والتقدم والبعد عن الرجعية إلى غير ذلك من العبارات الرنانة التي يكررها الترابي فهو القائل: (أما المصدر الذي يتعين علينا أن نُعيد إليه اعتباره كأصل له مكانته فهو العقل) ويقول أيضاً: (ومن المعوقات: هناك من يقول: بأن عندنا ما يكفينا من الكتاب والسنة وهذا وهم شائع، إذ

(١) مجلة الدوحة القطرية عدد (١٠١) رجب ١٣٠٤هـ ص (٢٩).

(٢) الغزالي في مجلس الإنصاف لعائض القرني (٩٣).

(٣) حوار هادئ لسلمان العودة (٩ – ٤٠)، أزمة الحوار الديني لجمال سلطان (٢٩).

(٤) غزو من الداخل لجمال سلطان (٥١).

(٥) الأسس القرآنية للتقدم لمحمد أحمد خلف الله (٤٤).

(٦) أساطين المعاصرين للدكتور أحمد عبد الرحمن (١٥٢).

لابد أن ينهض علماء فقهاء فنحن بحاجة إلى فقه جديد لهذا الواقع الجديد)[1]، بل بلغ به الجنون العقلاني أن أباح الردة عن الإسلام حيث يقول: (يجوز للمسلم وكما يجوز للمسيحي أن يبدل دينه)[2]، ولذلك ينتقد منهج أهل السنة والجماعة المنهج السلفي فيقول: (ولكن يتسمى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثلاً في تاريخ المتدينين فهم بحسن نية يتعصبون لذلك التاريخ، وينسون أن مغزاه في وجهته، لا في صورته، ويقلدون السلف لا في مناهجهم وسننهم الأصولية بل في شكل كسبهم المعين، ويعتبرون بالصحابة والتابعين وأئمة الفقه، لا في مسالكهم من التدين اجتهاداً وجهاداً بل يُحاكون حَرفَ أقوالهم وأعمالهم، ويرونَّ الاتباع لا في المضيِّ على المنهج السالك قُدماً إلى الله، بل في الموقف عند حد الأولينَّ ومبلغهم)[3]، ثم يقول: (والغالب في الذين يرجعون إلى الصور السابقة في تطبيق الشريعة لا إلى مغزى أحكامها أنهم أهل ثقافة صاغها الانغلاق على القديم)[4] لذلك أجاز بانفتاحه العقلي المزعوم الردة، وأنكر حد الرجم ورد الأحاديث الصحيحة المتواترة فهدم بذلك منهج أسلافه العقلانِّيين الذي نصبوا المعارضة بين ما زعموه ظنيا من الأحاديث وبين عقولهم القطعية، فهو قد وسَّع دائرة معارضتهم حتى شملت المتواتر من الأحاديث وهو ما يسمونه قطعياً، إذن فالسنة كلها عنده تحت مجهر النقد العقلي لا فرق بين متواتر وغيره.

المبحث الثالث: التجديد عند العصرانيين وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العصرانية في اللغة والاصطلاح:

تعريف العصرانية في اللغة: مصطلح العصرانية أحد المصطلحات الدخيلة على اللغة العربية ، وليس له مكان في معاجم اللغة العربية الأصيلة .

تعريف العصرانية في الاصطلاح: إن العصرانية في الدين هي: وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية العلمية السائدة، فالعصرانية هي الحركة التي سعت إلى تطويع مبادئ الدين لتتلاءم مع قيم الحضارة الغربية ومفاهيمها، وإخضاعه لتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة[5].

ولقد عرَّف العصرانية برسي جاردنر (Persey Gardner) بقوله: (إن العصرانية مبنية على التطور العلمي والمنهج النقدي التاريخي، وإن أهدافها ليست هي طرح وإلغاء حقائق الدين المسيحي، ولكن ما ترمي إليه هو إنعاش هذه الحقائق وتجديدها على ضوء المعرفة النامية وإعادة تفسيرها بطريقة تلائم ظروف العصر الثقافية)[6].

وعرفَّها فرنون ستور (Vernon Storr) فقال: (العصرانية هي تلك المحاولات التي تبذلها مجموعة من المفكرين لتقديم حقائق الدين المسيحي في قوالب المعرفة المعاصرة)[1]، والمصطلح أُطلق بصفة خاصة على حركة داخل الكنيسة

---

(١) انظر المصدر السابق (٢٥).

(٢) الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول لأحمد بن مالك (١٢).

(٣) تجديد الفكر الإسلامي (١٥٠).

(٤) الصارم المسلول في الرد على الترابي (١٢).

(٥) المورد لمنير البعلبكي (٥٨٦).

(٦) دائرة المعارف البريطانية (١٩٥٤م) (٦٥٠).

الكاثوليكية الرومانية[٢]، ولكنه أيضاً يُستخدم لوصف النزعات التحررية المشابهة في البروتستانتية[٣]، كما أنه قد نشأت في اليهودية فرقة كانت أفكارها تسير في خطوط متوازية مع ما نشأ داخل النصرانية، ولقد شهد الإسلام منذ القرن الماضي (التاسع عشر الميلادي) نزعات مشابهة، ويستخدم بعض المسلمين لها كلمة تجديد الدين، والصحيح أن هذا تجديد بدعي، حيث إن المراد عندهم هو التلفيق بين ما جاء به الإسلام وبين الأفكار البشرية المنحرفة المتمثلة عند قدماء المبتدعة المتكلمين (الجهمية، المعتزلة، الأشاعرة) في الفلسفة والمنطق اليوناني والروماني ونحوها، وأما العصرانيون فحقيقة أمرهم التلفيق بين الدين وبين الحضارة المادية الحديثة أو التوفيق بين الدين والعصر، بإعادة تأويل الدين وتفسير تعاليمه في ضوء متطلبات العصر[٤].

المطلب الثاني: نشأة العصرانية:

إن كل الأديان الكبرى قد واجهت منذ الحضارة الحديثة العصرانية، وكل الأديان قد بذلت بطريقتها الخاصة جهوداً كبيرة لحل هذه الأزمة ولمواجهة الحياة العصرية والعلمانية المصاحبة لها، حيث إن القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد شهدا فترة إبداع عظيمة في هذه الأديان، وكان ذلك ببساطة بسبب أن هذه الأديان ينبغي أن تتوافق مع العصر الحديث أو تموت، فكيف سعت هذه الأديان للتوافق مع العصر الحديث؟ أو بعبارة أدق: كيف سعت للملاءمة بينها وبين الحضارة الغربية الحديثة.

إن ما يعنينا في هذا المجال إحدى المحاولات التي سعت لإيجاد هذه الملاءمة ووضع حل لتلك المعضلة الكبيرة، إنها حركة مراجعة وإعادة تفسير واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى داخل اليهودية وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضاً، إن هذه الحركة للمراجعة عُرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية (modermism)، فالمصطلح أطلق بصفة خاصة على حركة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

---

(١) انظر المصدر السابق (١٩٥٩م) (٦٤٠).

(٢) الكنيسة الكاثوليكية: هي أكبر الكنائس النصرانية في العالم، وتدعي أنها أم الكنائس ومعلمتهن، تزعم أن مؤسسها بطرس الرسول، وتتمثل في عدة كنائس تتبع كنسية روما، وتعترف بسيادة بابا روما عليها، وسميت بالكنيسة الغربية أو اللاتينية، لامتداد نفوذها إلى الغرب اللاتيني خاصة، وتؤمن الكنيسة الكاثوليكية مثل باقي الكنائس الأخرى بإله واحد مثلث الأقانيم الأب، الابن، الروح القدس، على حسب ما ورد في قانون الإيمان النيقاوي لعام ٣٢٥م، كما تؤمن بأن للمسيح طبيعتين بعد الاتحاد: إحداهما لاّهوتية والأخرى ناسونية، وتؤمن بتجسد الله — تعالى عن قولهم— في السيد المسيح من أجل خلاص البشرية من إثم خطيئة آدم وذريته من بعده، وتقدس السيدة مريم، وتؤمن بالإلهام كأحد مصادر المعرفة والوحي، ويقدسون الصليب ويتخذونه شعاراً، وتؤمن بنصوص الكتاب المقدس وبما يتضمنه من التوراة وأسفار الأنبياء وبالعهد القديم والجديد، ورسائل الرسل، وتؤمن بعصمة البابا عن ارتكاب المعاصي والأثام، وتعتقد أنه يوجد بعد الموت مكان ثالث يُسمى المطهر تُعتقل فيه النفوس التي لم تصل إلى درجة النقاوة الكاملة، وتظل تُعذب حتى تطهر بما بقي عليها من الدين للعدل الإلهي، وعندئذ يسمح لها بدخول الملكوت ولهم ترهات أخرى. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٦١٠ — ٦٢٥).

(٣) البروتستانت: فرقة من النصرانية احتجوا على الكنيسة الغربية باسم الإنجيل والعقل وتُسمى كنيستهم بالبروتستانتية حيث يعترضون على كل أمر يخالف الكتاب وخلاص أنفسهم، وتسمى بالإنجيلية أيضاً حيث يتبعون الإنجيل دون سواه، ويعتقدون أن لكل قادر الحق في فهمه، فالكل متساوون ومسؤولون أمامه، وتؤمن الكنيسة البروتستانتية بنفس أصول المعتقدات التي تؤمن بها الكنسية الكاثوليكية ولكنها تخالفها في بعض الأمور منها: الخضوع لنصوص الكتاب المقدس وحده، ولا تؤمن بعصمة البابا أو رجال الدين، وتهاجم صكوك الغفران، وتؤمن بالتعميد والعشاء الرباني، ولا تؤمن بالصوم، ولا الأعياد التي تقيمها الكنائس الأخرى، ولا بالرهبنة، وتمنع اتخاذ الصور والتماثيل في الكنائس، وتؤمن بعض الكنائس الإنجيلية — الصهيونية — أن شرط المجيء الثاني للمسيح هو إقامة دولة إسرائيل في فلسطين. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٦٢٥ — ٦٣٥).

(٤) العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب للناصر (٥ — ٦)، العصرانية في حياتنا الاجتماعية للزنيدي (٩ — ١٥)، العقلانية هداية أم غواية لبسيوني (٩ — ١٠)، مذاهب فكرية معاصرة (٥٤٠ — ٥٥٤)، العصرانية بين مزاعم التجديد وميادين التغريب (٧٥ — ٩١).

المطلب الثالث: نشأة العصرانية عند النصرانية:

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي كانت النصرانية بشقيها الكاثوليكية والبروتستانتية تشهد تطورات متعددة الهدف منها إيجاد التآلف بين إيمان الآباء وبين أفكار العالم الحديث، يقول (جون راندل): (الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار في كل فرقة دينية سواءً بين البروتستانت أو اليهود أو حتى الكاثوليك قد ذهبوا إلى القول أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري، فلابد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين، وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية)[١]، ويقول أيضاً: (ويقول هؤلاء إن تعديل العقائد في ضوء المعرفة السائدة، يجب أن يتم المرة تلو المرة مادامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير)[٢]، ولا شك أن هذه الاتجاهات سعت لإحداث تغيير جذري في النصرانية أكبر بكثير مما حاوله الإصلاح الديني على يد لوثر وكالفان، وعموماً تنسب نشأة حركة العصرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ثلاث عوامل رئيسة[٣]:

فهناك أولاً: التقدم العلمي الهائل الذي أوجد تصوراً جديداً للكون يخالف التصور القديم، ولما كان اللاهوت النصراني قد اشتمل في صلب عقيدته على نظريات عفا عليها الزمان فقد نشبت حرب عنيفة بينه وبين العلم الحديث، وهذا التباين والاختلاف بين اللاهوت والعلم الحديث يشتد ويزداد عندما ينشأ تسليم مطلق بقوة العلم الحديث ومنهجه، وافتراضاته والفلسفات الجديدة التي تصاحبه، ومن أجل التوفيق بين المعارف الجديدة وعقائد الدين انبرى رجال الدين أنفسهم لإعادة تأويل هذه العقائد على ضوء العلم والفلسفات الحديثة.

والعامل الثاني: الفعال الذي دفع بهذه الحركة للظهور هو استخدام منهج النقد التاريخي في نقد التوراة والإنجيل، فقد أُخضعا لمقاييس البحث التي أُخضعت لها كل الكتابات والمخطوطات التاريخية القديمة، وجرت محاولات لاكتشاف التناقضات في رواياتها والاختلافات في أسلوبها ومن ثم برز السؤال هل هي كتب مقدسة موحاة من الله أم هي من وضع البشر ومن مؤلفوها ومتى أُلفت، وقد شاركت مجموعة من اللاهوتيين في هذه البحوث وسلموا بنتائجها، واستخدموها في صالح الدعوة إلى تعديل العقائد في ضوء المعرفة الجديدة.

العامل الثالث: الذي كان له أثره أيضاً هو توسع الدراسات الدينية المقارنة، فقد اتجهت الاتجاهات إلى دراسة أديان الإغريق والمصريين، وأديان الهند وأديان المجتمعات البدائية في أفريقيا وآسيا، ونشأت نظريات وفلسفات عن أصل وتطور الدين وقد دَّعمت هذه الدراسات نقد الكتاب المقدس النصراني، إذ بدا مماثلاً من جهات كثيرة للآداب المبكرة والكتب المقدسة عند الشعوب الأخرى، وتدَّعمت أكثر وجهة النظر الداعية إلى إجراء التعديلات على تعاليم الدين.

عند ذلك أطلق البابا بيوس العاشر في عام (١٩٠٧م) في منشورين أصدرهما على هذه الحركة: ((العصرانية) ودمغها بالكفر والإلحاد ووصفها بأنها مركب جديد لكل عناصر البدع والهرطقة القديمة) فقد أعلن قائلاً: (لو حاول

(١) تكوين العقل الحديث لجون راندل (٢/ ٢١٧).

(٢) انظر المصدر السابق (٢/ ٢٢٠، ٢٤٠).

(٣) انظر المصدر السابق.

إنسان أن يجمع معاً جميع الأخطاء التي وجهت ضد الإيمان، وأن يُعصر في واحدة عصارتها وجوهرها كلها لما استطاع أن يفعل ذلك بأفضل مما فعل العصرانيون)[١]، وقد كان صدور هذين المنشورين بداية لسلسة من الإجراءات التي اتخذتها سلطات الكنيسة الكاثوليكية في روما لقمع هذه الحركة، وقد كان من الإجراءات الأخرى وضع الكتب والمجلات التي تشتمل على آرائها في قوائم الكتب المحرم قراءتها على الكاثوليك، وطرد بعض القساوسة من الكنيسة وإعلان كفرهم، وصياغة قسم معين عُرف باسم (القسم ضد العصرانية)، وأصبح لزاماً على كل من أراد أن يتبوأ منصباً دينياً في الكنيسة أن يقسمه، وبسبب هذا القمع اضمحلت الحركة رويداً رويداً حتى تلاشت داخل الكنيسة، وبذلك صارت الحركة العصرانية في الكنيسة الكاثوليكية غير منظمة، بل كانت مجموعة من الأفكار وأحياناً متناقضة لمفكرين مستقلين عن بعضهم البعض، وإن جمعت بين بعضهم حبال الصداقة والود، وتبادل الرسائل والأفكار، والصفات المشتركة التي تجمعهم هي أن حركاتهم نبعت من داخل الكنيسة، فقد كانوا جميعاً من أصحاب المناصب الدينية فيها، وأنهم سعوا لتقويض سلطة الكنيسة المطلقة، ورفض المنقول (Tradition) المتمثل في النصوص الحرفية للكتب المقدسة، وفي الشروح القديمة لها، مع محاولة إعادة تأويل عقائد الكاثوليكية على ضوء المعرفة الحديثة، وبذلك أُعيد تفسير النصرانية حيث إن الدعوة الرئيسية لحركة العصرانية هي المناداة بضرورة إعادة تفسير مفاهيم النصرانية التقليدية في ضوء ما يسمى معارف العصر، فقال العصرانيون: إن عقائد النصرانية الحالية قد تمت ضمن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، ولا يمكن فهمها إلا في حدود تلك الفلسفة، وقد أخذوا هم على عاتقهم أن يعيدوا تفسيرها على ضوء الفلسفة الجديدة، ولأنهم ذهبوا إلى أنها رموز فكرية تمثل تجربة الماضي الدينية فقد احتفظوا بالكلمات والعبارات القديمة، ولكنهم استعملوها في معان مختلفة تماماً عن المعنى الذي استعمل فيها أوغسطين والأقويني[٢] وتبريرهم لهذا يقوم على القول إن كلاً من هؤلاء المفكرين أخذ اللغة التقليدية بدورها وفسرها تفسيراً مختلفاً عن الآخر، وأن معنى المذاهب القديمة كان دائم التغير للتكيف مع العالم الفكري الجديد الذي يعيش فيه المفكر، وإن اللاهوت يجب أن يصب خمر المعرفة الجديدة في الزجاجات القديمة من العقائد الكلاسيكية[٣]، والمفتاح الأساسي الذي أُستعمل لإعادة تفسير تعاليم النصرانية هو مذهب الحلول، وهو أن الله والكون والإنسان شيء واحد، وعلى ضوء هذا المذهب ذهبت العصرانية تفسر كل العقائد والأمور الغيبية، التي تظن أنها متعارضة مع ما يثبته الحس والتجربة والعلوم العصرية، ومهما يكن الأمر فإن فكرة الحلول إذا طغت على الوحي: (فكل الكلمات الحكيمة والرسالات الرفيعة من أي رجل جاءت فهي وحي) فالفلاسفة والشعراء والأنبياء والقديسون (جميع هؤلاء كانوا مدارج للوحي الإلهي)[٤]، وذلك لأن الإنسان نفسه ذو طبيعة إلهية، يقول جورج تبريل وهو من العصرانيين: (الوحي هو التجلي الذاتي للإله في حياتنا الباطنية) ويقول أيضاً: (إن كلمة وحي في الأصل ترمز إلى تجربة دينية، ثم

---

(١) دائرة المعارف البريطانية ط (١٩٥٤م) (٢/ ٢٣٤)، الموسوعة الفلسفية مادة الأقويني (٢).

(٢) تكوين العقل الحديث لجون راندال (٢/ ٢٤٩).

(٣) الكلاسيكية: مذهب أدبي، ويُطلق عليه أيضاً (المذهب الاتباعي) أو المدرسي وقد كان يُقصد به في القرن الثاني الميلادي الكتابة الارستقراطية الرفيعة الموجهة للصفوة المثقفة الموسرة من المجتمع الأوروبي يقول عنه أتباعه: إنه يبلور المثل الإنسانية الثابتة كالحق والخير والجمال، ويهدف إلى العناية بأسلوب الكتابة وفصاحة اللغة وربط الأدب بالمبادئ الأخلاقية، ويعتبر شكسبير رائد المدرسة الكلاسيكية في عصره، ولكن المذهب الكلاسيكي الحديث يُنسب إلى المدرسة الفرنسية حيث تبناه الناقد الفرنسي نيكولا بوالو (١٦٣٦ – ١٧١١م) في كتابه الشهير علم الأدب، ويقوم المذهب الكلاسيكي الحديث على أفكار هامة منها: تقليد الأدب اليوناني والروماني من بعض الاتجاهات، واعتبار العقل هو الأساس والمعيار لفلسفة الجمال في الأدب، وهي تُعلي من قدر الأدبين اليوناني والروماني مع ارتباطهما بالتصورات الوثنية. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٨٦٥ – ٨٦٩). تكوين العقل الحديث (٢/ ٢٤٩).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢١٠).

أصبحت تدل على التعبير عن تلك التجربة ونقلها للآخرين)[١]، وعلى هذا فالوحي عنده ظاهرة خالدة موجودة في كل نفس متدينة ولا ينقطع أبداً، والمعجزات عندهم ليست هي تدخلاً منفصلاً من الذات الإلهية لخرق قوانين الطبيعة، بل كل شيء في الطبيعة فهو معجزة، والمعجزات في كل مكان وكل حادث، حتى حوادث الطبيعة، والشائعة هي معجزة إن كان فيها ما يؤدي إلى تفسير ديني، وليس الخلود استمراراً للحياة وراء القبر بل يمكن أن نحصل عليه الآن وفي هذه الحياة، وهو أن تتحد مع الثابت الخالد ونحن وسط المؤقت وأن نكون أزليين في كل لحظة، فالنظرية القديمة التي أقرها مجمع خاليدونيه[٢] في عام (٤٥١م) كان معناها أن الشخص الواحد يسوع يملك طبيعتين متباينتين متمايزتين تماماً، الإلهية والإنسانية، أما بعد توحيد ما هو إلهي وما هو إنساني، فقد فقدت قيمتها جميع نقاط المجادلات القديمة حول الأصل الإلهي للمسيح والتجسد، وولادة العذراء، فالمسيح إلهي حقاً تماماً كما أن جميع الناس إلهيون، لكنه كان واعياً لألوهيته وتمكن من أن يخضع حياته بشكل أتم إلى هذه الألوهية[٣]، وقد كان من أهم أهداف العصرانية رفض سلطة الكنيسة، ولكن ليس إلغاؤها بل تحويلها إلى مؤسسة اجتماعية، فالمفروض أن لا تكون الكنيسة مصدر للتفسير والتشريع، وأن لا تكون هي الجهة التي تحدد الخطأ والصواب وتميز بين الحق والباطل، ولكن الذي يحدد ذلك هو الحكم الفردي للمرء، فمن الممكن للكاثوليكي أن يرفض التفسيرات التي تقدمها سلطات الكنيسة، ويصل إلى تفسيرات خاصة به يقبلها ضميره[٤]، ولذلك يقول العصرانيون: إن الكنيسة مؤسسة تاريخية، ولكن لم يؤسسها المسيح وإنما نشأت استجابة لحاجات معينة، وأنها بأنظمتها الحالية أثر من تطور المسيحية، خدمت الدين المسيحي في ظروف سابقة ولكنها الآن وبأنظمتها العتيقة تقتل (الروح) الحقيقية للمسيحية، ولكن مع هذا لم يستطيعوا أن يقدموا طريقة محددة لإصلاح الكنيسة، ولكن كانوا يظنون أن بإحياء الروح الحقيقية للمسيحية، فإن الكنيسة تلقائياً وبحركة من داخلها ستصلح أخطاءها، وتستجيب للحاجات التي تفرضها عليها ظروف العصر[٥].

المطلب الرابع: نشأة العصرانية عند البروتستانت:

في الوقت الذي ظهرت العصرانية فيه عند الكاثوليك بدأت خطوط متوازية تسير في البروتستانتية الحرة، ومن المؤكد أن المفكرين في كلا الحركتين قد أقروا وتأثروا بعضهم ببعض، وفي كل من المانيا وإنجلترا وفرنسا وأمريكا ظهر مفكرون بارزون في الحركة البروتستانتية الحرة، يقول البروفسور أوجست سباتيه (١٨٣٠م – ١٩٠١م): (إن المعرفة الدينية تبقى بالضرورة خاضعة للتحول الذي يحكم تجليات الحياة والفكر الإنساني)[٦] ثم يقول: (إن الأشكال التي لا تستطيع بعد أن تكون مرنة قابلة للتغير، والرموز التي استنفذت تفسيرها الحيي، والجسم المتصلب الذي لا يتمثل ويرفض أي عنصر

(١) مقدمة في علم الاستغراب لحنفي (٣٠٤).

(٢)مجمع خالدونيه أو كلدونيه في عام ٤٥١م، كان البابا ليو الأول (٤٤٠ – ٤٦١م) والملقب بليو العظيم له دور بارز في حماية روما والحفاظ عليها بعد سقوطها عام (٤١٠م) في يد الآريوسيين أتباع آريوس، الذي كان يعتقد أن عيسى بشر وليس إله، فنادى البابا ليو الأول في هذا المجمع بعقيدة المذهب الملكاني والمراد به أن عيسى ﷺ له طبيعتين وكان ذلك في عام ٤٥١م. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٦١١)، الملل والنحل (٢/ ٦٢ – ٦١).

(٣) تكوين العقل الحديث (٢٥٠ – ٢٥١).

(٤) زعماء الإصلاح في العصر الحديث لأحمد أمين (٣٢٧).

(٥) موسوعة الدين والأخلاق (٧٦٨).

(٦) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا – ترجمة بدوي (٣٧٥ – ٣٧٧).

وارد من الخارج، هذه كلها تمثل حالة موت وعقم يتلوها انحلال سريع)[١]، فهو ينتقد نقداً مراً ما سُمي بدين (السلطة)، والمقصود بها البروتستانتية التقليدية والكاثوليكية لأنهما تتجاهلان الظروف التاريخية والنفسية التي تنظم شكل وظهور المعرفة الدينية، ولذلك نادت العصرانية البروتستانتية وأكدت على أن الضمير الإنساني الفردي وحده هو الحاكم على حقائق الدين، لأن حقائق الدين ونظامه الأخلاقي يتوصل إليها عن طريق ذاتي شخصي، وهو ما يمكن تسميته بالضمير، والوحي هو الوعي الدائم بالإله في الإنسان، ولأن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة فالكتاب المقدس خليط مما هو إلهي وبشري، وعلى ذلك لا يمكن الاقتباس منه مباشرة والاحتجاج به وفرض سلطته المطلقة على الفكر اللاهوتي المعاصر، ويعتقدون أن عيسى ﷺ كان (مجرد بشر) والمعرفة المتاحة له كانت هي الثقافة السائدة في عصره وسط اليهود، فلهذا كان يؤمن بالمعجزات بنفس الطريقة التي يفهمها بها عصره، وهي إمكانية تدخل الإله في قوانين الطبيعة مع أن المعجزات الآن – تلك الوسيلة التي كانت برهاناً على صحة الدين في الماضي – قد أضحت أعصى في البرهان من الدين نفسه، ولهذا يقول أوجست سباتيه الذي كان يؤمن بفكرة الحلول أيضاً: (اكتشف في شعوري الوجود المستتر والحقيقي لعلة خاصة هي أنا ولعلة كلية[٢] هي الله، بداخلي أنا يسكن كائن أكبر مني، أنه ضيف مستتر، استشعر فعله السرمدي تحت الظواهر المتغيرة لنشاطي، إني لا استطيع أن أفهم وجود المتناهي مع اللامتناهي لكن هذه الثنائية موجودة في كل مكان)[٣]، ومما يدل على مدى تغلغل العصرانية أن تطورها في إنجلترا يعطي نموذجاً من خطواتها العملية في التغيير، فقد أدى ازدهارها هناك إلى تأسيس اتحاد العصرانيين في عام ١٨٩٨م سُمي اتحاد رجال الكنيسة المعاصرين، وكان شعاره (من أجل تقدم الفكر الديني الحر) وكان من نشاطات هذا الاتحاد بث المفاهيم العصرانية في مدارس التعليم الديني، وتقديم الدراسات والبحوث ونشر الكتب وإصدار المجلات والدوريات، وإعادة صياغة العقائد ومراجعة كتب الصلوات، وإصلاح طرق التنصير ووسائله في الخارج، وعقد الاتحاد سلسلة من المؤتمرات ومن أهمها مؤتمر في عام (١٩٢١م) في كمبردج كان له صدى واسع، وقدَّم الاتحاد صياغة جديدة للعقائد البروتستانتية في وثيقة وكانت توزع باسم (الإيمان المسيحي المعاصر بلغة المسيحية القديمة) وخطا الاتحاد خطوة أخرى جريئة وهي وضع كتاب جديد لتلاوته في الصلوات ظهر في عام (١٩٢٨م)، اشتمل على تراتيل ملفقة من فرق المسيحية المختلفة، لكن البرلمان الإنجليزي رفض الاعتراف باستعماله في الكنائس، إلا أنه استمر يُستخدم اختياراً بصفة غير قانونية[٤].

المطلب الخامس: نشأة العصرانية عند اليهودية:

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، بدأت في المانيا تظهر نزعة جديدة بين اليهود، تكونت منها فيما بعد فرقة جديدة في الديانة اليهودية، عُرفت باسم اليهودية المتحررة (Liberal Judaism) وتُسمى أيضاً اليهودية التجديدية أو الإصلاحية، وقد كانت نشأة هذه الفرقة من التأثيرات المباشرة للحركة العلمية التي بعثها الزعيم اليهودي مندلسون (١٧٢٩ – ١٧٨٦م)، والتي أشاعت العلوم العصرانية بين اليهود، ونقلتهم من حياة العزلة والتشرد التي عاشوا فيها قروناً

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) العلة الكلية أو العلة الفاعلة اسم من مسميات الفلاسفة التي يطلقونها على الله – تعالى – وهذا من إلحاد الفلاسفة في أسماء الله – عزوجل – ومما لم يثبت في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ. انظر معجم ألفاظ العقيدة (٢٨٦).

(٣) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا – ترجمة بدوي (٣٧٥ – ٣٧٧)..

(٤) دائرة المعارف البريطانية (١٩٥٩م) (٦٤٠)، النقد التفصيلي للعصرانية في الغرب (٢٢٦).

طويلة إلى تيار الحضارة الغربية الحديثة، وبذلك أصبح مندلسون رمزاً للجسر الذي أراد أن يقيمه بين تعاليم اليهودية التقليدية وبين عصر التنوير[١] في أوربا، وقد كانت جهوده في هذا المجال تتمثل في إقامة مدرسة تسعى لتعليم الثقافتين اليهودية والعصرية، وإنشاء مجلة تنشر آراءه في سبيل نهضة اليهود للحاق بركب العصر، كما ألف العديد من الكتب، فكان هدف مندلسون توسيع أفق اليهود وإشاعة التعليم الحديث بينهم وإيقاظهم ودفعهم للحياة الواسعة لقد كان شعاره في ذلك الاستجابة لعادات وأعراف المجتمع العصرية مع المحافظة والإخلاص لدين الآباء، فقد عاش مخضعاً قلبه لليهودية وعقله لفلسفة وعلوم العصر، مما أدى ذلك في نهاية الأمر إلى ظهور حركة التجديد الحرة، وبذلك تقاسمت اليهودية إلى فرق رئيسة: فرق تقليدية محافظة، وأخرى متحررة بجانب حركة الصهيونية، ومن ثم نشأت نزاعات التجديد في ألمانيا في أول الأمر بمحاولات لجعل الصلوات والأناشيد الدينية ذات جاذبية وبخاصة للشباب، حتى يقلل ذلك من اندفاعهم لترك دين الآباء، وبدأت هذه التعديلات بتذليل الصعوبات اللغوية وكتابة الصلوات بلغة سهلة، وأُدخلت آلة حديثة تعزف مع الصلاة، وبدأ ذلك في المدارس التي أنشأها خلفاء مندلسون بحجة أن العقول الصغيرة ينبغي أن تنال عناية خاصة، ولكن الأمر ما لبث أن استعجل فافتتح أول معبد يهودي على ضوء التعديلات الجديدة، وألف كتاب صلوات حديث باللغة الألمانية، وجاء في خطبة افتتاح المعبد: (إن الدنيا كلها تتغير من حولنا فلماذا نتخلف نحن؟) وظهر بعد ذلك إشتاينهايم (Steinheim) (١٧٩٠ – ١٨٦٦م) الذي كان شديد التأثر بفلسفة كانط[٢] فساهم في الفكر التجديدي اليهودي وكان لا يرى الأخذ بنصوص التوراة حرفياً، بل يرى الاختيار من بين هذه النصوص، وذلك متروك لكل عصر حسب ظروفه وبهذا المبدأ وضع الأساس النظري لإجراء أي تعديل أو مراجعة للتعليم اليهودي، ثم جاء هولدهايم (Holdheim) (١٨٠٦ – ١٨٦٠م) فإنه أشاع مبدأ آخر وهو أن الشريعة الإلهية رغم أنها موحى بها من عند الله، فهي موقوتة بظروفها التي جاءت فيها، وليست دائمة، ولهذا فهو يرى أن كثيراً من تشريعات التوراة والتلمود باطلة ولا يجب الالتزام بها لأنها خاصة بزمن معين، ومن البارزين الذين كانت لهم مساهمة فعالة في هذه الحركة العصرانية أبراهام جايجر (Abraham Gieger) (١٨١٠ – ١٨٧٤م) الذي يعتبر أن اليهودية دين دائم التطور أو عملية ثورية

---

(١) التنوير: تيار التنوير بحسب اصطلاحات الكتب المؤرخة هو أشهر تيارات الفكر في القرن (١٢هـ – ١٨م)، وقد سَّهل المعارف والأفكار الصعبة وعرضها بأسلوب سلس مرتب كالموسوعة مثلاً أو بأسلوب أدبي وفني، وقد أفاد هذا الأسلوب في انتشار أفكارهم السلبية في جلباب الإيجابية دون أن يشعر بها المجتمع، وأسهم ذلك في تمرير أفكارهم السلبية في جلباب الإيجابية دون أن يشعر بها المجتمع، ومن ذلك النقد الحاد للدين ونشر ثقافة الإلحاد أو العلمانية، ورغم الانحراف الديني عند من يمثلونه إلا أن نقدهم قد تجاوز الانحراف إلى الثوابت الدينية، كالإيمان بالله والتصديق بوجود الأنبياء والإقرار بالغيب واليوم الآخر، ومما تحمس له زعماء التنوير: الدعوة للعلوم الجديدة، والتعريف بها، ونشرها وتبسيط العلوم والنظريات، وربط تطور المجتمع بها، مما جعل أصحاب (الموسوعة العربية العالمية) يقولون عنها بأنها: (حركة فلسفية أثرت تأثيراً كبيراً في تطور العلم خلال أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الميلاديين)، ولكنهم سكتوا عن الأثر الخطير الذي مارسوه في إفساد العلاقة بين العلم والدين، وذلك أنهم صوَّروا الدين عدواً لدوداً للعلوم الجديدة، وأن تقدم العلم مرهون بإبعاد الدين أو تحطيمه. انظر تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد (١٦٩)، الموسوعة العالمية العربية (٢٦/ ٣٦٦).

(٢) الفلسفة النقدية الكانطية: يُعد الفيلسوف الألماني، كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤م) أشهر الفلاسفة في القرن الثامن عشر (١٢هـ)، وقد كانت فلسفته تروم الجمع بين الاتجاهين الكبيرين: (العقلي والتجريبي)، فهو يرى بأن هناك أمور عقلية لا يمكن إنكارها تساعدنا في المعرفة، ولكن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا ذات واقع حسي، وقد كان يهدف من مشروعه الفلسفي النقدي الكبير نقل العقل إلى البحث في: كيف يجعل (الميتافيزيقا) ذات الموضوعات الثلاثة الرئيسية: (الله – خلود النفس – الحرية) يقينية في درجة يقين العلوم الرياضية والطبيعية، هكذا كان مشروعه الأساسي: تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقيني، ويظهر في المشروع الكانطي حضور العلم والعلوم التي لم يعُد من الممكن إغفالها بعد نجاح الثورة العلمية، ويظهر أنها أصبحت مقياساً لليقين، وهذا ما أراده كانط من تحليلها، ولكن من بين النتائج التي وصل إليها موقفه الغامض من الدين، وذلك عندما اكتفى بمصدري العلم: العقل والتجربة، وذلك أنه وصل إلى أن القضايا الدينية لا ينطبق عليها المنهج الرياضي اليقيني ولا ينطبق عليها المنهج الطبيعي التجريبي اليقيني، وعلى هذا فالدين أو الميتافيزيقا مما لا يدخل في دائرة العلم ولا يمكن إثبات قضاياه بالمنهج العلمي، ووجد الحل في مجال الأخلاق والعقل العملي، إذ هي ضرورية، وإذا كانت كذلك فلا تتحقق إلا بالإقرار بوجود الله، ووجود النفس، أما العقل العلمي فلا يمكنه إثباتها، ولكنه أهمل المصدر الثالث للمعرفة وهو الخبر الصحيح، وهو الوحي، وقد توسع قوم بعد (كانط) فجعلوا ما مجاله العقل هو العلم والحقيقة، وما مجاله الوجدان فهو الوهم والخرافة والأساطير، وفتح الباب للدعوى العلمانية القائمة على اعتماد العلم للحياة، بخلاف الدين فيكون شأناً فردياً وجدانياً. انظر كنط وفلسفته النظرية لزيدان (٢٦١)، الدين والميتافيزيقيا في فلسفة هيوم للخشت (٥٠)، موقف من الميتافيزيقيا لمحمود (٥١ – ٥٢)، النقد في عصر التنوير لإسماعيل (١٨٨ – ٢٢١).

مستمرة، وأن الواسطة الوحيدة لنقل الوحي الإلهي هم البشر المعرضون للخطأ فإن نقلهم للوحي لا يمكن أن يكون غير متأثر ببشريتهم، ولهذا فإن كل التعاليم التي يزعم أنها مقدمة وأنها وحي إلهي خالص هي في الحقيقة مزيج من (الإلهي) (والبشري) ولذلك يرى أن اليهودية يجب أن تتطور في أشكالها البدائية إلى منزلة عالية من السمو الروحي والأخلاقي والثقافي، فأُلفت كتب صلوات جديدة، وحُذف منها كثير مما يعتقد بأنه مجاف للروح العصرية، وسُمح باستعمال آلة موسيقية حديثة في أثنائها، وشملت التعديلات وضع المرأة في اليهودية، وبخاصة مسألة الزواج بغير اليهودي، ومسألة الطلاق ومسألة الاختلاط، حتى لقد أصبحت المرأة تجلس بجانب الرجل في المعابد الحرة في أثناء الصلوات، ولم تكن الحركة العصرية قاصرة على أوروبا بل تعدتها إلى غيرها من البلاد الغربية، فدخلت للجاليات اليهودية في أمريكا بسبب هجرة اليهود الواسعة وبخاصة الألمان إلى هناك وبذلك تحول مركز الحركة وثقلها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويؤرخ لهذه البداية بالعام (١٨٢٨م) حيث تأسست في ولآية كارولينا الجنوبية جمعية باسم (جمعية الإسرائيليين التجديدية)، ثم تكونت في عام (١٨٧٣م) المؤسسة المعروفة حتى اليوم باسم (اتحاد الطوائف العبرية الأمريكي) وفي عام (١٨٨٥م) اجتمع تسعة عشر حبراً من مفكريها وأصدروا وثيقة هامة ظلت لمدة نصف قرن تُعبر عن مبادئ الحركة الأساسية وعقيدتها، وعُرفت هذه الوثيقة باسم خطة بتسبرج (Pittsburgh Platform) وقد شملت الوثيقة ثمانية مبادئ:

١. نحن نشهد أن اليهودية تُعبر عن أعلى تصور للفكر الديني الذي بينته كُتبنا المقدسة، وطورّه وشكَّل روحه علماء اليهود، ليلائم التقدم الفلسفي والأدبي في عصر كل منهم.
٢. نحن نشهد أن كتبنا المقدسة هي سجل لما قام به الشعب اليهودي في سبيل خدمة الإله الواحد (لقد أُهمل بتاتاً ذكر طبيعة هذه الكتب وهل هي وحي أو لا؟ لأن المؤتمرين لم يتفقوا على تعريف واحد للوحي)، ونحن نشهد أن الاكتشافات العلمية لا تعارض عقائد اليهودية (وكانت نظرية دارون قضية الوقت ولنفي التعارض معها رفض الفهم الحرفي لقصة الخلق كما جاءت في أسفار التوراة).
٣. لا نقبل الآن من الشريعة الموسوية إلا أحكامها الأخلاقية، ونرفض كل مالا يتلاءم مع أفكار وقيم وسلوك الحضارة العصرية
٤. في المبدأ الرابع رفضت جميع النظم والقوانين الخاصة بطقوس الكهنة وملابسهم، باعتبار أنها تكونت تحت تأثير ظروف غريبة على الذهن المعاصر.
٥. في المبدأ الخامس فسرت عقيدة ظهور (المسيح) الذي بشرت به كتبهم المقدسة إلى أنها رمز (لإقامة مملكة الحق والعدل والسلام في العالم) (وصاحب هذا التفسير الجديد رفض اعتبار اليهود شعباً وقومية) بل هم: (جماعة دينية).
٦. أعلن أن اليهودية دين متطور يصارع دائما ليكون متماشياً مع العقل، ومن الممكن إقامة صلات تعاون مع النصرانية والإسلام باعتبارهما تولداً من اليهودية.

٧. مع الاستمرار في الإيمان بخلود النفس إلا أن عقيدة الآخرة المتمثلة في العقاب والثواب الجسدي والجنة والنار رُفضت تماماً، والحجة التي قُدمت أنها ليست لها (جذور أصلية) في اليهودية (وإن كان من الواضح أن السبب الأساسي هو الزعم بأن هذه العقيدة مناقضة للعلم الحديث).

٨. أُعلن أن من واجب اليهودية الآن أن تشارك في الجهود العصرية لتحقيق العدالة الاجتماعية (كان الصراع الطبقي أحد المشاكل التي تجد العناية من المفكرين آنذاك) ومع كل تلك الجهود المبذولة من قبل العصرانيين نجد أن اليهود عادوا لاستعمال اللغة العبرية في الصلوات، وأُعيد للصلوات كثير من الطقوس التي رُفضت في القرن السابق، وأصبح يُحتفل بكثير من الأعياد كالطريقة القديمة التقليدية، وعاد ليوم السبت حرمته، وعادت لهجة الحديث عن المسائل أكثر اعتدالاً واقتراباً من وجهة النظر التقليدية، وأصبحت الفرقة التقليدية تضم أغلبية اليهود في أمريكا، وفي دولة اليهود التي أقاموها في فلسطين لا تعترف بفرقة اليهودية العصرانية، وقد يكون ذلك بسبب العداء التاريخي بينها وبين الحركة الصهيونية، وبذلك يمكننا أن نؤكد أنه بعد قرنين من الصراع ما استطاعت الحركة العصرانية أن تغير من معتقدات اليهود فما بال المسلمين الذين ينبهرون بالعصرانية وتلفيقاتها ويهرعون وراءها[١].

المطلب السادس: نشأة العصرانية في الإسلام (سيد أحمد خان – محمد إقبال) :

عرَف العالم الإسلامي في تاريخه الحديث طبقة من المفكرين تسعى إلى محاولة إيجاد مواءمة بين الإسلام والفكر الغربي المعاصر، وذلك بإعادة النظر في تعاليم الإسلام وتأويلها تأويلاً جديداً، وكان رائد العصرانية في العالم الإسلامي هو سيد أحمد خان (١٢٣٢ – ١٣١٥هـ) (١٨١٧ – ١٨٩٨م)، فقد كان سيد خان أول رجل في العالم الإسلامي يؤكد على ضرورة وجود تفسير جديد للإسلام، تفسير تحرري وحديث وتقدمي[٢]، فقد أقام مدرسته على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علاتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابقان ما وصلت إليه المدينة والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر الميلادي، ويطابقان هوى الغربيين وآراءهم وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجربة ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبية[٣]، وكان إخفاق الثورة الهندية عام (١٨٥٧م) نقطة تحول في حياته إذ رأى بأم عينيه المأساة التي عاشها المسلمون وسقوط دولتهم والخراب والدمار الذي لحقهم، وكاد أن يهاجر ويترك وطنه إلا أنه فضَّل البقاء، وأيقن بعد تلك الثورة الفاشلة أن ولاء المسلمين للحكم الإنجليزي هو السبيل الوحيد لإنقاذهم[٤]، ولم يكن ذلك موقفاً سياسياً فحسب بل كان نابعاً من إعجابه المفرط بالإنجليز وبحضارتهم وعلومهم، ولهذا جعل نصب عينيه منذ تلك اللحظة هدفاً سعى لتحقيقه طول حياته، وهو أن يقلد المسلمون الإنجليز والحضارة الغربية في كل شيء، فابتدأ إصلاحاته بإزالة الحواجز بين المسلمين وبين الإنجليز، وقد كان من تلك الحواجز امتناع المسلمين من مخالطة الإنجليز ومؤاكلتهم فألف سيد خان كتاب (أحكام طعام أهل الكتاب) دعا فيه

---

(١) النقد التفصيلي للعصرانية في الغرب (٢٢٦).

(٢) من التراث الهندي الإسلامي د: خليل (١٦٩ – ١٧٠).

(٣) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرية الغربية للندوي (٧١)، أعمدة الامبراطورية لخان (١٤٨)، جوانب من التراث الهندي (١٦٩ – ١٧٠).

(٤) انظر المصادر السابقة.

معايشة الإنجليز ومشاركتهم موائدهم والتشبه بهم في آدابهم وتقاليدهم، وفي عام (١٨٦٩م) زار انجلترا ومكث فيها سبعة عشر شهراً كان فيها ضيفاً مبجلاً وزائراً كريماً وصديقاً عزيزاً في الأوساط الإنجليزية المحترمة، ثم عاد إلى بلاده ونفسه ممتلئة إعجاباً بما شاهد ورأى، ولذلك أنشأ مجلة (تهذيب الأخلاق) وهدفها الرئيس إصلاح التفكير الديني للمسلمين —كما يراه — وإزالة ما في هذا الفكر من قيود تمنعهم من التقدم، وأنشأ كلية عليكره المعروفة الآن باسم جامعة عليكرة، وكان الهدف منها تعليم آداب الغرب ولغاته بالدرجة الأولى[١]، ثم بدأ يُصَرِّح أنه لا يمكن الاعتماد في فهم القرآن على التفاسير القديمة وحدها، التي اشتملت على كثير من الخرافات، ولكن ينبغي الاعتماد على نص القرآن وحده الذي هو بحق كلمة الله، ومن خلال معرفتنا وتجاربنا الذاتية يُمكن لنا أن نفسر القرآن تفسيراً عصرياً، ويستخدم سيد خان مفهومين لتقديم تفسير عصري للقرآن لا يناقض كما يعتقد قوانين الطبيعة، أولها مفهوم المحكم والمتشابه، الذي جاء في قوله — تعالى —: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، فهو يرى أن هذا التقسيم إلى محكم ومتشابه هو بعينه دليل على أن الإسلام هو دين الطبيعة، فالآيات المحكمة هي الأساسية والآيات المتشابهة هي الرمزية، الأولى تشتمل على أساسيات العقيدة، والثانية لأنها قابلة لأكثر من تفسير واحد فهي تساير تطور معارف البشر، والمفهوم الثاني عنده في فهم القرآن يوضحها بمثال: فإذا قال قائل إنني لن أفعل كذا حتى تطلع الشمس من المغرب، فهو يقصد أن يبين أنه من المستحيل أن يفعل ما يشير إليه، فهذا هو المعنى الأساسي من حديثه، أما ذكر طلوع الشمس من المغرب فهو معنى ثانوي، فهكذا القرآن فهو مشتمل على حقائق أساسية هي المقصودة من الحديث، ولكن هذه المعاني الأساسية تصاحبها معان ثانوية وفرعية مأخوذة من بيئة العرب وظروفهم، ولا يعني ذكر القرآن لها أنها حقائق، والقرآن وحده عند سيد خان هو الأساس لفهم الدين أما الأحاديث فلا يُعتمد عليها لأنها على حسب زعمه لم تدون في العهد النبوي بل دُونت في القرن الثاني من الهجرة في عصر مضطرب بالصراعات السياسية والدينية، ولهذا فهو يقبل من الأحاديث فقط ما يتفق مع نص ورد في القرآن وما يتفق مع العقل والتجربة البشرية ومالا يناقض حقائق التاريخ الثابتة، وحتى الأحاديث التي يقبلها وتصح فيها شروطه فهو يقسمها إلى قسمين: أحاديث خاصة بالأمور الدينية وأحاديث خاصة بالأمور الدنيوية فهي تشتمل على المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية[٢]، فالأحاديث في دائرة أمور الدين هي الملزمة وعلى المسلمين أن يستمسكوا بها، أما الأحاديث في أمور الدنيا فهي غير داخلة في مهمة الرسول ﷺ مطلقاً، وهي ليست ملزمة للمسلمين، ويسخر من الفقهاء الأقدمين، ويزعم أن أحكام هؤلاء الفقهاء لا تعدو أن تكون من صنع بشر معرضين للخطأ وهي صالحة لزمانهم فقط، ويقول: (إننا أتباع الإسلام ولسنا أتباع زيد وعمرو، وإن أحكام هؤلاء الفقهاء غير ملزمة لنا والأحكام الوحيدة هي ما جاءت به النصوص)[٣] ولذلك فهو لا يعترف بتاتاً بالإجماع مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، لأن باب الاجتهاد في نظره مفتوح في كل المسائل ولا يجب تقييده بآراء مجموعة من الفقهاء اتفقت على شيء في عصر معين، مما جعله يتجرأ فلم يترك مجالاً من مجالات الدين إلا وأسهم فيه برأي.

(١) جوانب من التراث الهندي (٤١).

(٢) انظر المصدر السابق (٤٢).

(٣) انظر المصدر السابق (٤٣).

فالألوهية عنده كما هي عند الفلاسفة هي (العلة الأولى) والله خلق الكون والطبيعة ووضع لها قوانين ولكنه لا يتدخل في هذه القوانين بعد ذلك، والنبوة ملكة إنسانية وموهبة من الطبيعة واستعداد ينميه الفرد كما ينمي الشاعر مواهبه، وإن كان يقر بختم النبوة لمحمد ﷺ، والوحي عنده ليس أمراً خارقاً من خارج النفس البشرية، ولكنه مرحلة عليا من مراحل الإدراك والإحساس والغريزة التي توجد عند كل إنسان حتى عند الحيوانات والحشرات، والمعجزة أو الآية عنده ليست أمراً خارقاً لقوانين الطبيعة بل هي حدث موافق لهذه القوانين، ولكنه يثير الدهشة والإعجاب عند الناس، وفي ضوء هذه النظرة للآية يقدم تأويلات لآيات الأنبياء لتتماشى مع قوانين الطبيعة، فقصة صاحب الحمار الذي مر على القرية الخاوية على عروشها وتعجب كيف يحييها الله، ليست أحداثاً واقعية بل هي رؤيا في المنام، وقصة إبراهيم ﷺ مع الطيور الأربعة هي أيضاً رؤيا منامية، وقصة انفلاق البحر لموسى ﷺ عنده الضرب والمشي والذهاب كما يقول ضرب في الأرض، فالله يأمر موسى ﷺ بالسير في البحر الذي كان في ذلك الوقت مخاضة ضحلة، والحوت الذي التقم يونس ﷺ لم يبتلعه، ثم لفظه من جوفه، إنما التقمه بمعنى أمسكه بفمه، وميلاد عيسى ﷺ لم يكن معجزة، بل كان ميلاداً طبيعياً من زواج، والملك الذي بشر مريم بمولده فقالت: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ [مريم: ٢٠] أتاها في رؤيا في النوم قبل الزواج، ووصف مريم بأنها: ﴿الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [التحريم: ١٢] لا يعني أنها عذراء بل هو وصف لها بالطهارة من دنس الرذيلة، ووصف عيسى ﷺ بأنه كلمة من الله أوروح منه لا يشير إلى أن ميلاده كان شيئاً خارقاً غير عادي، بل وصفت أشياء أخرى بهذه الكلمات في أكثر من موضع، وعيسى ﷺ توفي وفاة عادية ومات كما يموت سائر البشر ويستدل على ذلك بقوله – تعالى –: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقول عيسى ﷺ كما حكاه القرآن: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧]، أما رفعه إليه فلا يعني رفعه إلى السماء بل هو رفع منزلته، وقصة خلق آدم يفسرها سيد خان في ضوء نظرية دارون، فالماء والطين تفاعلا كيمائياً، فكانت النتيجة خلية حية من الممكن أن تكون هي الأصل لكل الكائنات الحية من حيوانات وإنسان، وآدم الذي يجيئ ذكره في القرآن لا يعني فرداً بعينه، ولكنه رمز للإنسانية جمعاء ولم تحدث محاورة حقيقية بين الله – سبحانه – والملائكة عن خلق البشرية، ولكن جاء التعبير عن المواهب التي منحها الله الإنسان: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] في شكل قصص أدبي ليقرب فهمه للناس، والملائكة ليست كائنات ذات أجنحة وتتشكل، بل الملائكة هي قوى الطبيعة، وفي الإنسان المقصود بها قوى الخير، والشياطين قوى الشر، وأن يوم الحساب هو اليوم الذي يبلغ يه التوحيد غايته بالانتصار على العقائد الشركية، والبعث باطل لا أساس له، فسلط على آيات القرآن وأخبار السنة الصحيحة التحريف والإنكار إرضاءً لمذهبهم العصراني، فحمل النصوص الثابتة اليقينية حول أحوال يوم القيامة على أنها تمثيل وتصوير، لا حقيقة واقعة، فحمل عرش الرب – سبحانه – تمثيل لكمال عزته، وأخذ الكتب باليمين يُراد به الاستبشار والابتهاج، والتناول بالشمال يُراد به العبوس، وكذلك النفخ في الصور هو تمثيل وتصوير لما سيجري[1]، وأما موقفه من العبادات فقد فسرها بمنطق عقلي بحت فغسل الأعضاء في الوضوء نظافة ورمز للطهارة المعنوية، والصلاة القصد منها توجيه انتباه المرء لخالقه، والإحرام والطواف وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجمرات عادات باقية من الأديان الأولى في طفولة البشرية، واحتفظ بها الإسلام مع أنها عادات بدائية – مثل لبس ثوب غير مخيط – في الإحرام، ولا يحرم الربا إلا إذا كان أضعافاً مضاعفة، ويقدم الوصية ولو

(١) مذاهب الإسلاميين لبدوي (٢/ ٧٠٩)، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (٥٣٢).

حتى خالفت الميراث، ويُحرِّم تعدد الزوجات وغير ذلك كثير، وقد ترك تلاميذ له يأخذون بأفكاره ومبادئه ومن أشهر هؤلاء التلاميذ شراغ علي، وأمير علي، وخدا بخش الشاعر، وغلام أحمد برويز، وخليفة عبد الحكيم ومولانا محمد علي أحد قادة حركة الأحمدية ومحمد إقبال.

التجديد العصراني عند محمد إقبال (١٨٧٧ – ١٩٣٨م):

إن اسم إقبال في العالمين العربي والإسلامي له شأن عظيم وذلك عن طريق كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام، وهو في بعض فقرات الكتاب يحبذ صراحة تلك السرعة الكبيرة التي يتجه بها المسلمون روحياً نحو الغرب، بعد أن ظل التفكير الديني راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة، ويرى أنه لا غبار على هذا الاتجاه، لأن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام، فلذا فإنه لا يخفي إعجابه البالغ بالإصلاحات التركية التي لا يماري أحد أنها كانت حركة تغريب وكان يعتبرها حركة (اجتهاد) لإعادة بناء الشريعة من جديد على ضوء الفكرة والخبرة في العصر الحديث، ويصفها بأنها أكثر اتفاقاً مع روح الإسلام[١]، ويقول صراحة: (إن نهضة الإسلام المرتقبة لابد أن تحذو حذو المثال التركي وأن تفعل ما فعله الترك فتعيد النظر في تراث الإسلام العقلي[٢]، ويستطرد للقول: (إن معظم الأمم الإسلامية اليوم يكررون القول بالقيم التي قال بها السلف بطريقة آلية، أما تركيا فهي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكري وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، وهذه النقلة وهذه الحياة الجديدة الفسيحة الأرجاء المفعمة بالحركة، لابد أن تستحدث لتركيا مواقف توحي بارآء جديدة وتقتضي تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ، تلك الأصول والمبادئ التي كانت لها قيمة نظرية فقط عند قوم لم يمارسوا الانفتاح)[٣] من هذه الأفكار تتكشف معالم التجديد الذي يدعو إقبال الأمم الإسلامية إليه، فالتغير والحركة والنمو الذي يصيب العالم الإسلامي من اتجاهه نحو الغرب، يقتضي إعادة النظر في التراث وإعادة بناء الشريعة من جديد على ضوء الفكر والتجربة المعاصرة، واستحداث تأويلات جديدة للمبادئ والأصول، وهذه هي معالم العصرانية (Modernism) بعينها، فقد كان كتابه تجديد الفكر الديني كتاب فلسفي وهو محاولة كما يقول عنه مؤلفة: لإعادة بناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة[٤]، فقد كان يبحث في هذا الكتاب المعرفة المكتسبة عن طريق التجربة الحسية، والمعرفة المكتسبة عن طريق ما يسميه التجربة الدينية (الصوفية)، ويقارن بين نوعي المعرفة هذين ويناقش أيضاً حقيقة النفس وحريتها وخلودها والألوهية والنبوة وختم الرسالة ومبدأ التغير والحركة في الكون والمجتمع، وقد وقع في كتابه تحريفات متعددة ومنها على سبيل المثال لا الحصر أنه يقول: عن قصة هبوط آدم ﷺ: (وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أُريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة

---

(١) تجديد الفكر الديني (١٤).

(٢) انظر المصدر السابق (١٧٦ – ١٨٢).

(٣) انظر المصدر السابق (١٨٦).

(٤) انظر المصدر السابق (١٤).

على الشك والعصيان)[١]، فتأويله هنا يشابه تأويلات خان والفلاسفة الأولين، ويقول عن الجنة والنار: (فأما الجنة والنار فهما حالتان لا مكانان، ووصفهما في القرآن تصوير حسي لأمر نفساني، أي لصفة أو حال)[٢]، ويقول عن الاجتهاد: (وأصل الاجتهاد على ما اعتقد هو قول القرآن في آية مشهورة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) وهذا الاستدلال يكشف أن إقبال لم يكن آنذاك عميق المعرفة بالثقافة الإسلامية[٣]، ومن أقواله في كتابه: (وانتقل الآن إلى النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبين فيهما إمكان تفسير الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً، وبعبارة أخرى الموضوع الذي أود أن أثير البحث فيه هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟) وعنده أن الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى جهد عقلي عظيم، ويرى أن العالم الإسلامي عليه أن يواجه هذا السؤال بالروح التي كان يواجه بها عمر مشكلات الدين، ويصفه بأنه أول عقل ممحص مستقل في الإسلام، ولا ريب عنده أن التعمق في دراسة كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد، لابد من أن تجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور، ثم يناقش تجديد أصول الفقه الإسلامي من أجل أن يتبخر الجمود المزعوم ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد، ولذا فإنه يرى أن القرآن الكريم يقُرر بعض المبادئ والأحكام العامة في التشريع، ولكن القرآن ليس مدونة في القانون، فغرضه الأساسي هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلات، ويعتقد أنه من الواضح الجلي بأن القرآن بما له من هذه النظرة لا يمكن أن يكون خصماً للتطور، وأن المبادئ التشريعية في القرآن رحبة واسعة وأبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنساني والنشاط التشريعي، فلذا يقول: (إن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً، على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تغلب على حياة العصر من أحوال متغايرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ، ثم ينتقل إلى أحاديث الرسول ﷺ التي هي الأصل الثاني للشريعة فيزعم بوجوب اخضاع الأحاديث للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي لأنها في جملتها لا يوثق بصحتها، ولم يكتف بذلك بل تناول بالبحث مسألة يعتبرها هامة، وهي أن الفرق بين الأحاديث التي تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التي ليس لها طابع تشريع، وحتى السنة التشريعية يرى أن يُبحث عن مدى ما تضمنته من عادات كانت للعرب قبل الإسلام، فتركها الإسلام دون تغيير، وأخرى أدخل فيها النبي ﷺ تعديلاً وهل قول النبي ﷺ لها تصريحاً أو ضمناً قد أُريد بها أن تكون ذات صفة عامة في تطبيقها، ويستشهد بأن أبا حنيفة – يرحمه الله – لم يكن أحياناً يعتمد على هذه الأحاديث، وذلك في نظره موقف جد سليم فيقول: (إذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير العصري، أن من الأسلم ألا تُتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها، أصلاً من أصول التشريع، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة)، والأجماع عند إقبال الذي هو الأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامي قد يكون من أهم الأفكار التشريعية في الإسلام، وهو يرى ضرورة انتقال حق الاجتهاد من الأفراد إلى هيئة تشريعية إسلامية، لأن ذلك هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، لأن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير

---

(١) انظر المصدر السابق (٩٩).

(٢) انظر المصدر السابق (١٤١).

(٣) انظر المصدر السابق (١٦٨ – ٢٠٨).

رجال الدين ممن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، ثم يُعلن بكل صراحة ووقاحة أن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة – رضي الله عنهم –، وأما الأصل الرابع من أصول الفقه وهو القياس هو يرى أن القياس كان في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد، وأن النقد الدقيق الذي وجه لمبدأ القياس كان يهدف إلى كبح الميل إلى إيثار النظر المجرد والفكرة التي تدور في العقل على الأمر الواقع، وعلى هذا الأساس يدعو إقبال العالم الإسلامي أن يقدم بشجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، الذي من أهم نواحيه الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها، ولذا فقد لقي كتابه نقداً من بعض الكُتاب ومنهم أبي الأعلى المودودي فقال عنه: (ولكن محمد إقبال بكل عبقريته الشعرية، لم يكن ينجو من الأخطار، ولسوء الحظ فإن كتاباته لا تخلو كلية من التناقضات، لقد كان إقبال يمر دوماً بمراحل مختلفة للتطور العقلي أثناء حياته، ولم يستطع أن يكوّن فكرة صافية عن الإسلام إلا في السنوات القليلة الأخيرة من حياته، ففي السنوات الأولى من حياته تداخلت أفكار ومؤثرات غريبة مع أفكاره الإسلامية)[١].

المبحث الرابع: التجديد عند الحداثيين وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح:

الحداثة لغة: أول الأمر، الشباب، أول العمر، نقيض القديم[٢].

الحداثة في الاصطلاح: إن الكلمة في أصلها مصطلح أجنبي عن اللغة العربية، أوروبي المنشأ وظهر في معظم لغاتها كالإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها، فلذا تعددت التعاريف الاصطلاحية لهذه الكلمة ومن التعاريف:

١. إنها مذاهب فكرية وأدبية جديدة لها خصائصها المحدودة في كتب رجالها ودعاتها.
٢. إنها حركة في الفكر الكاثوليكي[٣] لتأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.
٣. إنها نزعة لاهوتية تحريرية في (البروتستنتية).
٤. إنها نزعة في الفن الحديث يهدف إلى قطع الصلة بالماضي.
٥. إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن.
٦. إنها مذهب أدبي بل نظرية فكرية لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية.
٧. هي الدلالة على مذهب الجديد ونزعة التحديث والنزعة العصرية.

---

(١) الإسلام بين النظرية والتطبيق لمريم جميلة (١٨٢ – ١٩٦).

(٢) قاموس المورد (٥٨٦)، دراسات في النقد الأدبي لهدارة (٦٢).

(٣) يدل التعريف على أن الحداثة ظهرت كرد فعل لتعاليم الكنيسة المحرفة.

٨. إنها تأسيس للعلاقات الاجتماعية من خلال رأيين أو معنيين: فمن ناحية هي تشير إلى المؤسسات والنماذج التي أقامها رجالها الاجتماعيون، ومن ناحية أخرى هي تمثل سلسلة مترابطة توضح كيف بُنيت هذه المؤسسات والنماذج.

٩. هي تحرر الإنسان من الوصايا القائمة بداخله.

١٠. هي أن الإنسان يستمد مبادئه من إرادته الذاتية وليس من أي مصدر آخر.

١١. إنها محاولة استخدام المصطلحات التي تُعرَّف الأدب وتختص به، لتعممها على الأساليب المتغيرة المتحولة التي تستخدم في وزن القيم الاجتماعية، وفي تحديد قيمة الأعمال المختلفة، دون أن تفقد بهذا العمل ما تمتع به الأدب كساحة تقليدية للنشاط.

١٢. هدم تقَّدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي[١] والطبيعي، وإنها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس.

١٣. انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه.

١٤. إنها فن الابتعاد الصارم عن المجتمع.

١٥. الفن الذي يحطم الأطر التقليدية، ويتبنى رغبات الإنسان الفوضوية التي لا يحدها حد.

١٦. إنها شغف بالمجهول يؤدي إلى تحطيم الواقع.

١٧. هي وعي الزمن بوصفه حركة فهي اختراق لهذا السلام مع النفس ومع العالم، وطرح الأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية، بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث، فالحداثة جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتر إنها حمى الانفتاح[٢].

ومن خلال التعاريف السابقة يتضح مدى الغموض والاضطراب والتناقض في التعاريف، فكل تعريف يُعرف الحداثة بتعريف يتفق مع مرئياته وآراءه ومعتقداته، ولعل من أكبر الأدلة على ذلك شهادة رجل من الحداثيين أنفسهم وهو كمال أبي ذيب يقول عن الحداثة: (الحداثة انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني في كون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، الحداثة انقطاع لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد).

ولو وقفنا وقفة أمام هذه العبارات نرى أن هذا التصور الذي تعرضه فلسفة الحداثة تختلف كلية عن الاعتقاد الإيماني والتوحيد للإنسان وللعقل وللحرية، إنها تختلف كلية عن الوحي المنزل من عند الله – تعالى – الوحي الذي يحمل

---

(١) الأدب الرومانسي: مذهب أدبي يهتم بالنفس الإنسانية وما تزخر به من عواطف ومشاعر وأخيلة أياً كانت طبيعة صاحبها مؤقناً أو ملحداً، مع فصل الأدب عن طريق الأخلاق، ولذا يتصف هذا المذهب بإطلاق النفس على سجيتها، والاستجابة لأهوائها، وهو مذهب متحرر من قيود العقل والواقعية اللذين نجدهما لدى المذهب الكلاسيكي الأدبي، وقد زخر هذا المذهب بتيارات لا دينية وغير أخلاقية، يتميز هذا المذهب بعواطف الحزن والكآبة والثورة على المجتمع، والتركيز على التلقائية والعفوية، وينزع بشدة لفصل الأدب عن الأخلاق. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٨٦٩ – ٦٧٣).

(٢) هذا التعريف لكمال أبي ديب. انظر جدلية الخفاء والتجلي لأبي ديب (٧ – ٨).

الحق المطلق، ليبلغه الأنبياء والرسل – عليهم الصلاة والسلام – للناس كافة، ونجد أن العبارات توحي بتحرر الإنسان من كل شيء فهي عبارات تكاد تشعرك بهول الصراع الداخلي في نفوس هؤلاء، حيث اضطربت فطرهم التي فطرهم الله عليها، وتنافرت قواها التي أودعها الله – تعالى – فيها على توازن وحكمة، فغلب الهوى عليها وأخذت تتفلت من طمأنينة التوحيد وتوزان الإيمان، فهي عبارات تُعبر عن شهوة الانفلات من الطبيعة والفطرة المتوازنة، لتغيب النفوس في تيه الغرور، وظلمة الكبر، فيعتقدون أنهم هم القادرون بأنفسهم على أن يأمنوا كل شيء بأنفسهم، ولقد مضى هؤلاء الحداثيين وهم عاجزون عن أن يؤمنوا لأنفسهم سلامة البصيرة ليروا الحق في الإيمان والتوحيد، وهم عاجزون عن أن يؤمنوا طيبة القلب، كيف يستطيعون ذلك وهم في الانحدار والفسق: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧] وهذه العبارات توافق فلسفة كانط الذي يقول: (إن الإنسان يستمد مبادئه من إرادته الذاتية وليس من أي مصدر آخر)[١].

إذن هناك خصائص مجمع عليها في الحداثة ومنها معارضة التراث، الغموض ثم الثورة الدائمة التي لا تريد أن تنتصر، إذن لا تريد أن تحقق شيئاً في حياة الإنسان أكثر من الاضطراب والقلق والحمى، إنها فتنة، وبكل شرورها وفسادها، حيث تفلتت من كل الضوابط والقواعد، وأهم خصائصها هي محاربة الدين والإيمان عامة ومن خلال ما سبق يتضح اضطراب الدلالة والمفهوم لمصطلح الحداثة، فهي نظرة جديدة للكون كله من إنسان وثقافة وطبيعة، تنسف الرؤية السابقة للكون كله، فهي صراع مع المعتقدات، وهي كسر للشرائع، وهي إعطاء الإنسان لا سواه الحق في وضع المعايير.

إن الحداثة اليوم تمثل الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى الجديد، سعياً متفلتاً من الإيمان والتوحيد، غارقاً في ظلام الشرك والإلحاد، سعياً يجمع خبرة الآف السنين من الانحراف والشذوذ، والأمراض النفسية والعصبية، والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية الملتهبة، وثورة سائر الشهوات، وسيطرة الأفيون والخمر والمخدرات، لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية، تظهر في الفكر والأدب والسلوك، في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي والحاضر بصورة مستمرة متتالية، مع القلق والخوف القاتل من المستقبل، في هجوم جنوني على الدين واللغة، وعلى التراث كله بما فيه من خير وشر، وثورة على الحياة، وعلى سنن الله في الكون، بين قلق الشك والريبة، وفجور الكبر والغرور، إنها تمثل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين ومهما فعلت (الحداثة) في خطها هذا، فإن الإيمان والتوحيد ماضيان في الأرض يمدان الإنسان بالخير والإحسان، وستظل (الفئة الظاهرة) تجاهد في الحياة الدنيا في سبيل الله، وقدراً من عند الله، وسنة ثابتة من سننه، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، يقول الله – تعالى –: ﴿فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٦ – ١١٧][٢].

---

(١) كنط وفلسفته النظرية لزيدان (٢٦١)، الدين والميتافيزيقيا في فلسفة هيوم للخشت (٥٠).

(٢) الحداثة في منظور إيماني للنحوي (٨٧ – ٨٨).

المطلب الثاني: نشأة الحداثة:

لو أردنا أن نتتبع جذور الحداثة وأفكارها لوجدناها كلها أو معظمها في تاريخ اليونان والرومان، وما قَّدم هذا التاريخ من فكر وخرافة وأساطير سموها أدباً، فنبتت كلها في أحضان الوثنية، وامتد أثرها في واقع أوروبا الفكري والأدبي، حتى اعتبرتها أوروبا المثل الأعلى الذي يُحتذى حتى في الدين النصراني الذي رعاه الإمبراطور (قسطنطين) ليبلغ بمساعدة رجال الدين إلى سُدة الحكم في روما، هذا الدين تأثر بذلك، والنصرانية أتت في أصلها إلى خراف بني إسرائيل الضالة، حيث كان يُرسل كل نبي إلى قومه خاصة فما استطاعت النصرانية أن تقدم حلولاً لمشكلات أوروبا، وزادت الظلمة في أوروبا حين انقطع النور عنها وحين توقف المد الإسلامي على أبواب فرنسا من الشرق وعلى أبواب فيينا من الغرب، لحكمة يعلمها الله، وربما فرح النصارى في أوروبا بنصر عسكري على المسلمين، ولو علموا الحقيقة وأدركوا عظمة الخير الذي فقدوه لبكوا أسفاً على ذلك، تجمعت هذه الأسباب كلها في واقع أوروبا لتوجه الفكر والفلسفة والأدب، والعلوم والأحداث، في ظلمة تغشاها ظلمة ثم أخذت هذه الظلمة تمتد وتتسع، والنور ينحسر، حتى بلغت الظلمة بعض الأقطار العربية، وامتدت إلى شعابها ودار صراع فيها بين النور والظلمة.

ولكن متى بدأت الحداثة وأين؟ فإذا كنا نعني (الحداثة) بخصائصها فقط دون أن تحمل هذا الاسم فإننا نعتبر بدايتها مع بداية الانحراف عن الإيمان حين بعث الله نوحاً ﷺ أول رسول إلى الأرض، ثم أخذت هذه الخصائص المنحرفة عن الإيمان تظهر في تاريخ، الإنسان على فترات مختلفة، فظهور الأفكار المادية والمثالية في تاريخ اليونان والرومان مثل على ذلك، ثم أخذت هذه الخصائص تشتد وتضعف حتى كانت (الحداثة) الحديثة، أو العصرية، التي ظهرت في العصر الحديث لتحمل الاسم (Modernism moderniy) وترجمته إلى العربية (الحداثة) أو (الحداثية) أو (المعاصرة) ولكن متى بدأت هذه الحداثة الحديثة وأين بدأت؟ اختلفوا في ذلك الوقت فمنهم من يعتبر بدايتها من باريس مع سنة ١٨٣٠م، ويرى بعضهم أنها بدأت في السبعينات من القرن التاسع عشر، ورأى آخرون أنها بدأت بعد سنة ١٨٨٠م، ويرى بعضهم أنها انطلقت مع السنوات العشر من القرن العشرين، وآخرون اعتبروا بدايتها بين (١٩١٠ – ١٩١٤م) وظهر هذا الاختلاف على أساس الاختلاف في مفهوم الحداثة ذاتها، وماذا يُقصد منها ومن يمثلها ولكننا تستطيع أن نوضح أرجح الاحتمالات:

أولاً: أنها ظهرت خلال الفترة الواقعة بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ثانياً: إنها انطلقت من أوروبا، ولقد ساعد ظهورها في أوروبا تاريخ ممتد شارك بمختلف عصوره وأحداثه في ولادة هذه الظاهرة ومن أهم هذه العوامل بإيجاز:

١. الأثر الممتد للفكر الوثني اليوناني الروماني.
٢. فشل النصرانية المحرفة في تقديم التصور الإيماني والتوحيد للمجتمع الأوروبي.
٣. التقدم العلمي السريع في مختلف ميادين العلوم التطبيقية.

٤. عزل الدين عن المجتمع إلا بمقدار ما يحتاج أصحاب المصالح إلى استغلاله وخاصة في العدوان على الشعوب الأخرى.

٥. تميز العلوم الإنسانية في اتجاهات بعيدة عن الدين، فولَّدت كبراً غروراً، ونصبَّت آلهة متعددة كالعقل والعلم[١].

٦. الثورة الصناعية في أوروبا وما ولدَّته من طبقة مُستغِلَّة وطبقة مُستغَلَّة، وامتداد العدوان والظلم في الأرض، تقوده الطبقة المُستغِلَّة، المختفية وراء زخارف الديمقراطية[٢] أو مزاعم الدكتاتورية، ووراء زينة كاذبة من مبادئ مستحدثة ومذاهب جديدة، كلها تخذر الناس، وتبعدهم عن الحقائق.

٧. انتشار الفساد الخلقي والانحلال والتهتك، وانفلات الشهوات الجنسية انفلاتاً يقوده أصحاب المصالح والمطامع تحت شعارات خادعة مثل الحرية الفردية المتفلتة في نطاق غير محدود[٣]، ومساواة المرأة بالرجل مساواة تسهل الفتنة والفساد، ولا تحمي الحقوق والحرمات.

هكذا كانت أوروبا مع انطلاقة الثورة الصناعية، فامتدت (الحداثة) في أوروبا وغزت معظم أقطارها، فرنسا، انكلترا، ألمانيا، إيطاليا، وغيرها من أقطار أوروبا، ثم امتدت إلى الاتحاد السوفياتي، وانتقلت من أوروبا إلى أمريكا حيث وجدت التربة المناسبة لها والمناخ الملائم لنمو جراثيمها كلها، ثم لتعود تطلقها أمريكا فتنة وفساداً ودماراً في حياة البشرية كلها، ولا يتورع هؤلاء عن أن يغلِّفوا ذلك كله باسم النصرانية والدين كلما وجدوا حاجة إلى ذلك، وكان من أهم معالم البيئة التي أخذت تنمو فيها (الحداثة) الانحلال الخلقي المدمر، وانفلات الشهوات الجنسية المخدَّرة، والمذاهب الفكرية التائهة المتناقضة، والنظم السياسية التي تنظم الصراع بين أصحاب المصالح والمطامع والاستغلال، والتي تحاول بأن توفر المسوغات لجرائمها والمخدِّرات لضحاياها، والإغراق في طلب الحياة المادية حتى لا يبقى فُسحة لتدبُّر، ففي هذا الجو ترعرعت (الحداثة) ونمت وقويَّت، ثم امتدَّت فروعها في واقع الإنسان، في فكره وعلومه الإنسانية والتطبيقية، وفنونه وآدابه، وسياسته واقتصاده، وفكره وأخلاقه، ثم امتدت (الحداثة) إلى مختلف ديار المسلمين، وإلى مختلف ميادين نشاطهم فتخدرت بلذتها ونامت نوماً هادئاً، فضاعت الديار وانطوت الحقوق، وتمزقت الأسرة ووشائجها، وأصبحت المرأة سلعة رخيصة تتقاذفها أمواج الجنس، تحت رايات الحرية والتقدم والمساواة، وقد كان من أكبر الحداثيين الذين تأثروا بمنهج

---

(١) في هذه الأجواء نبت الفكر الأوروبي فظهر (أوجست كونت) (١٧٩٨ – ١٨٥٧م) نافضاً يديه من الميتافيزيقيا، داعياً إلى الإيمان بوجود عالم وضعي يحل فيه العلم الوضعي محل ما كان يُسمى علم اللاهوت، فإذا كان التنوير كما يسمونه، هو القرن الثامن عشر، وهو في حقيقته عصر من عصور الظلمات، إذا كان ذلك العصر جعل العقل والمثالية إلهاً، فإن القرن التاسع عشر جعل العلم الوضعي هو الإله الجديد، وجعلوا الطبيعة والواقع كذلك إلهاً، ثم جاء تين ليعلن إخلاصه للأمور التجريدية حيث لا يظهر الجمال عنده إلا بسيادة العقل، وجاء (هربرت سبنسر) ليعلن في كتبه في علم الاجتماع وعلم النفس إيمانه بالتقدم على أساس العلم والعقل، وظهر (فرويد) (وإدلر) (ووينك) في دراساتهم في علم النفس، و (ماركس فيبر) و (إميل دوركهايم) في علم الاجتماع، وداروين ونظرياته في النشوء والارتقاء، ليقرر هؤلاء جميعهم مبدأ التقدم والتطور على أساس العلم والعقل والتجربة فقط، ولينصبوا آلهة جديدة. انظر كنط وفلسفته النظرية (٢٦١)، موقف من الميتافيزيقيا لمحمود (٥١ – ٥٢)، النقد في عصر التنوير (١٨٨ – ٢٢١).

(٢) الديموقراطية: نظام يمارس فيها الشعب مظاهر السيادة بواسطة مجلس منتخب من نوابه من الشعب، وفيها يحتفظ الشعب بحق التدخل المباشر لممارسة بعض مظاهر السيادة عن طريق وسائل مختلفة منها: حق الاقتراع الشعبي، وحق الاستفتاء الشعبي، وحق الاعتراض الشعبي، ولا شك في أن النظم الديمقراطية أحد صور الشرك الحديثة في الطاعة والانقياد أو في التشريع، حيث تُلغي سيادة الخالق – سبحانه وتعالى – وحقه في التشريع المطلق، وفي توجيه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ١٠٦).

(٣) نادى (فيشته) (١٧٦٢ – ١٨١٤م) بسيادة العقل ودعا إلى مبدأ النقيض ليمجد من خلاله العقل والحرية، امتداداً لوثنية (إمانيويل كانت)، ثم يأتي (هيجل) ليطَّور الفكر على نفس الأسس الوثنية، وليستخدم مبدأ النقيض، وليدعو إلى أن العقل المطلق هو الله، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ويأتي لودفيج فيورباخ، فيؤكد علم الواقع ويعتبر جوهر الواقع هو الطبيعة، ولتصبح عنده الطبيعة والواقع والحس هي الحقيقة، هي (المادية)، هي (علم الإنسان)، فنصَّب (فيورباخ) الإنسان إلهاً جديداً ليبلغ الكبر والغرور أقصى مداه، ثم يأتي (ماركس) ليدفع هذا الفكر كله إلى هوة سحيقة من الوثنية والشرك، ويأخذ (ماركس) عن (هيجل) مبدأ النقيض ليصوغ به هو و(فريدريك انجليز) المادية الجدلية والمادية التاريخية، وليحاربا بذلك النظام الرأسمالي، ويعلنا صراع الطبقات. انظر كنط وفلسفته النظرية (٩٦١)، موقف من الميتافيزيقيا (٥١ – ٥٢).

الحداثة محمد أركون وحسن حنفي، وإن كان قد وجد غيرهم كثير إلا أن هذين قد تدخلا في العلوم الدينية كعلم القرآن والحديث والتفسير وغيرها فلذا لابد من الكلام عنهما[١].

المطلب الثالث: التجديد الحداثي عند محمد أركون وفيه مسألتان:

لقد شهد العصر الحديث في العالم الغربي ثورة هائلة في العلوم والمعارف الحديثة التي غيَّرت كثيراً من المفاهيم، وزحزحت كثيراً من القناعات والمرجعيات، ونسفت كثيراً من النظريات والأطروحات، وأسقطت كثيراً من المذاهب والتيارات، وأصبح العلم هو المعبود، وغدا الإنسان هو محور الكون وسيده، وفُهمت الأديان والملل والأفكار والأطر المرجعية، على ضوء أن العلم هو الحاكم على الكلِّ والمهمين على المعرفة الإنسانية، وأن قوله هو القول الفصل، وحكمه هو الحكم الجزل.

ولما حصل التلاقي بين العالمين: الغربي والعربي في محطَّات تاريخية معروفة أسبابها ودواعيها، انتشرت في العالم العربي هذه الأفكار التي عمل الاستشراق والتغريب والاحتلال على توطينها، بدعوى أنها مثاقفة أو استفادة من مُعطى إنساني مشترك لا يعرف له ديناً ولا وطناً فحدثت الرجعة أو ما يسميه بعضهم بالصدمة، وكان من نتائج ذلك، ظهور طبقة من المفكرين العرب والمسلمين الذين تلقفوا الأفكار الغربية تلقف العاشق الولهان، وتبنوها تبني الوامق الصَّديان، فنشأت معارك بين القديم والجديد، وصدامات بين فكر وافد دخيل يرى أن معارف العصر وعلومه يجب أن تكون منها البداية وإليها يكون المنتهي، وبين فكر يُرى أنه منغلق أو محافظ، لا ينبغي بدينه فكراً جديداً، ولا بالطرق المنهجية القديمة المؤسسة على الكتاب والسنة في فهم واستنباط الحكم بديلاً، ونجم الخلاف بين الطائفتين واستشرى أواره، وزاد الطين بلة تمسك الفريق الأول بمنهج غريب في فهم النصوص وتفسيرها تفسيراً شاذاً، يخالف المجمع عليه عقلاً ونقلاً وتاريخاً ولغة وذوقاً، ولعل من أبرز الحداثيين والعلمانيين – أدعياء الاجتهاد – الذين تمسكوا بهذا المنهاج الغريب الدَّعي في فهم النصوص كتاباً وسنة وتفسيرها محمد أركون الذي أغرق في الدعوات المتكررة لتطبيق المناهج والأدوات الغربية الحديثة في دراسة التراث والنصوص الدينية، وتبرز أهميته في الدراسات التأويلية أنه يعتبر – دون مبالغة أو تحيز – أول مثقف يمارس تطبيق المناهج النقدية الحديثة على الظاهرة الإسلامية بكل تمكن واقتدار، حيث إن مشروع محمد أركون لإعادة تفسير القرآن الكريم أو قراءته ظل يتراوح بين مختلف النظريات والمناهج فقد دعا إلى الأخذ بالبنيوية[٢]، ثم انتقل إلى اللسانيات[٣]، ثم السيمائيات[٤]، ثم انتقل إلى علم الأناسة والأنثروبولوجيا[١]، بل وأحياناً يدعوا إلى النظر في القرآن الكريم

---

(١) انظر بحث الفهم الحداثي للنص بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتكلف للأستاذ الدكتور محمد بن زين العابدين رستم، وهو بحث مقدم إلى الملتقى الدولي: فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه في جامعة الأمير عبد القادر – الجزائر – لعام ١٤٣٣هـ الموافق ٢٠١١م.

(٢) البنيوية: مذهب من المذاهب التي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر، مؤدّاة الاهتمام أولاً بالنظام العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على حساب العناصر المكونة له، والاعتقاد بالعلاقات أكثر من العناصر، ويكون ذلك من خلال اللغة، ويعرف أحياناً باسم البنائيَّة أو التركيبيَّة، يُعد اللغوي السويسري فردينا دي سويسر مؤسس المنهج البنيوي الذي انطلق من علم اللغة المعاصرة، وذلك في بدايات هذا القرن، لكن المنهج اكتسب انتشاراً وعمقاً على يد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس الذي صاغ في أعقاب الحرب العالمية الثانية مذهباً جديداً في المعرفة له قواعده، سيطرت البنيوية على ساحة الفكر والمعرفة الغربية مدة ثلاثة عقود ثم أخذت البنيوية في الانحسار عن المسرح الفكري ابتداء من الثمانينيات، وقد عمق من فسادها ارتباطها بتيار مادي النزعة مما حولها لمنهج مناهض لما هو ديني، انظر موسوعة الجندي (١٩٨/٥)، دليل الناقد الأدبي (٦٧)، مفاتيح العلوم الإنسانية (٨٦)، الموسوعة الميسرة (٨٩٧/٢).

(٣) اللسانيات أو الألسنية: علم تطور اللغات البشرية، وعمليات الاتصال، على خلاف ما كان معهوداً في السابق. انظر كتاب منطلقات الحداثيين للطعن في مصادر الإسلام.

(٤) السيمائية أو السيمانتية: علم الدلالة، وهو علم حديث يبحث في الدلالات اللغوية، يدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتركيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات والتركيب بعيداً عن الاشتقاقات التاريخية لها. انظر كتاب منطلقات الحداثيين للطعن في مصادر الإسلام.

على مناهج متعددة، وغني عن البيان أن النظريات والمناهج التي استخدمها محمد أركون مجافية لطبيعة القرآن الكريم باعتباره وحياً من الله – تعالى – يختلف عن سائر النصوص التي أبدعها البشر.

المسألة الأولى: موقف محمد أركون من القرآن الكريم : لقد أخضع محمد أركون القرآن الكريم للتاريخية والمقصود بهذه الكلمة ما حدده لالاند في قاموسه الفلسفي من أنها (وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ)[٢]، والتاريخية وفق هذا المنظور الفلسفي إعادة نقدية تخضع كل شيء للنقد والفحص، وتؤمن بالتطور والنسبية، أي أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، والحقيقة تتطور بتطور التاريخ، ومن ثم فإن التاريخية لا تفرض إلا أحكاماً احتمالية [٣]، ووفق هذا المنطلق فإن المقصود بالتاريخية هنا التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور[٤]، ولهذا فقد تعددت عبارات الرجل في تقرير تاريخية القرآن الكريم، فقد أكد على هذا المعنى وأرساه ودندن حوله كثيراً ومن ذلك قوله: (إن إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادراً على المساهمة في إعادة أساليب التقييم الحديثة الجارية حالياً للمعرفة)[٥]، ويقول أيضاً: (إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ)[٦]، ويظهر من النص السابق أن أركون يخضع النصوص لتصبح قضية تفسيرية أو تأويلية على أساس أن الحقيقة تاريخية أي: إنها تتطور بتطور التاريخ والمجتمع، ويجعل هذا هو الطريق الأوحد لفهم معنى النص. فهو يريد أن يبقي النص حبيساً للظروف الموضوعية التاريخية ولا يتعداها إلى ظروف جديدة، ويقول: (ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته[٧]، (فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو

---

(١) الانثروبولوجيا: علم الإنسان، يدرس أصل النوع الإنساني وكل الظواهر المتعلقة به، كما يدرس الثقافة، وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى فرعين كبيرين هما: الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الثقافية، وتشتمل الانثروبولوجيا الثقافية (الأركيولوجيا) وهي دراسات الثقافات البائدة والأثنولوجيا وهو علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب ويدرس أنماط حياتها ولا سيما البدائية، بينما تتناول الأنثروبولوجيا الطبيعية: دراسة المشكلات الخاصة بالتطور الإنساني وعلم الإنسان القديم، ودراسة الأجناس البشرية، وتكوين جسم الإنسان، وهذه العلوم بسبب نشأتها في بيئات علمانية ووضعية فقد وقعت في مشكلات كثيرة حول أصل الإنسان وأصل الدين وأصل اللغات وغيرها من الأمور. انظر الموسوعة الميسرة (٢/ ٩٧٦)، مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية لبدر (٧٩).

(٢) موسوعة لالاند (٥٦١).

(٣) المعجم الفلسفي لوهبة (١٥٤ – ١٥٦)، المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٢٢٩)، موسوعة لالاند (٥٦١).

(٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لأركون (٢٦).

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون (٤٩).

(٦) انظر المصدر السابق (٤٧ – ٤٨)، قضايا في نقد العقل الديني لأركون (٢٨٥ – ٢٨٦).

(٧) الأيدلوجيا: كانت بداية أمرها تعني العلم الذي يدرس الأفكار، أي: علم الأفكار، فيُعرِّف قاموس وبيستر الأيديولوجية بأنها: دراسة لطبيعة ومصدر الأفكار، ثم وقع للمصطلح تحولات لتصبح الأيدلوجيا مجموعة الأفكار التي تشكل أساس نظام سياسي واقتصادي واجتماعي معين، وفي خلاصة قدمها الدكتور مصطفى عشوي عن التنظير الأيدلوجي بأنه تنظير يتأثر بما يأتي:

١. بالنسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معنية أو نظام معين قائم.

٢. مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكوِّن اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد.

والأيدلوجيا: مصطلح قدحي يطلق على التيارات الفكرية المعاصرة والعلمانية، ويوازيها من جهة في الاصطلاح الإسلامي الفرقة والبدعة والأهواء، ولكن لأنه غلب على المعاصرة أنها لا دينية فقد أخذ لها هذا المصطلح، بحيث يفرق بين الفرقة التي تدور حول موضوعات دينية وبين الأيدلوجيا التي تدور حول موضوعات فكرية منفصلة عن الدين وربما معادية له، وهذا المعنى هو الذي ينادي به العصرانيون، والأيدلوجيا في الماركسية عبارة عن وعي زائف هو انعكاس للواقع الاجتماعي، ويشير المصطلح أيضاً إلى كل مذهب تستلهمه الحكومات أو الأحزاب وتستمد منه آراءها ومواقفها، ويفضل الدكتور طه عبد الرحمن استعمال الفكرانية قياساً على العقلانية لأن الأيدلوجيا مصطلح واسع قد يحوي الصحيح وغيره. انظر العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير

الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد، وهو لا يفرض نظاماً محدداً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً، هذه الأشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة)[١]، ومن أقواله في القرآن الكريم: (وسوف نظل منغلقين داخل شرنقتنا التراثية القديمة، ينبغي أن نتفتح على العالم: على الثقافات الأخرى والتراثات الدينية الأخرى، وليس من أجلها فحسب، بل ذلك من أجلنا نحن لكي نفهم أنفسنا وتراثنا بشكل صحيح، وحدها منهجية الأنثروبولوجيا الدينية أو تاريخ. الأديان المقارن يمكن أن يساعدنا على ذلك، لكننا نرفض هذا الانفتاح الأساس ولا حل بالتالي ولا خلاص ولا خروج من المأزق: مأزق الانسداد التاريخي، الشيء المؤسف الذي نلاحظه هو أن المسلمين المثقفين جداً أنفسهم، المطلعين على مقتضيات الفكر النقدي الحديث، يتراجعون عن فكرهم ومعرفتهم بمجرد أن يتعلق الأمر بما يدعوه المؤمنون (المقدسات) والمقصود بهذه الكلمة العربية الشهيرة: المبادئ الاعتقادية التي تشكل قدس أقداس الإيمان[٢]، وهي تتمثل فيما يلي: الاعتقاد بأن القرآن هو الوحي الذي يجسد كلام الله حرفياً، ثم الاعتقاد بنقل هذا الكلام من قبل محمد إلى البشر، ثم الاعتقاد بصحة الأحاديث النبوية التي تشكل النص الثاني المقدس للإسلام والتي تعلو على كل نقد تاريخي، ثم الاعتقاد أيضاً بالصحة الكاملة للسيرة النبوية، كما روتها كتب السيرة دون أي تحميص تاريخي إلخ. كل هذا هو ما أدعوه بالمدونة النصية الكبرى للاعتقاد الإيماني)[٣]، ثم يتجرأ ويعلنها بكل وقاحة فيقول: (ينبغي العلم أن مفاهيم من نوع المقدس أو الحرام والطاهر والوحي وكلام الله والتراث إلخ، هي نتاج الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر الذي يعيشون تاريخهم الخاص، إنهم هم الذين ينتجونها، لكنهم يتوهمون بعدئذ أنها متعالية عليهم أو نازلة عليهم من السماء)[٤]، وترتب على ذلك نفيه أن يكون الوحي حقيقة وأنه جاء من عند الله – سبحانه وتعالى – فالوحي عنده من الواقع وليس من خارج الواقع فهو نتاج الفاعلين الاجتماعيين، ومن هنا لا غرو أن يذهب أركون إلى أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيد بها إلا عن طريق التفسير والتأويل والرواية والاستنباط، وهي كلها عمليات بشرية يقوم بها العلماء الذين هم أعضاء من أعضاء المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر الناس[٥]، وترتب على اعتقاده هذا رفع القداسة عن الوحي واعتباره منتج ثقافي أدبي يخضع لمقياس معين، ومن أهم تلك المقاييس المقياس التاريخي فهو القائل: (نعم إنه لتوجد في النص القرآني وتوسعاته التاريخية الهائلة مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فك ألغاز منتجاته الخاصة، إن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية، التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار)[٦] ثم يقول: (إنني إذ أقول ذلك أريد منذ الآن أن أربط بين مسألة القرآن ومسألة القطب التاريخي للحداثة)[٧]، وهذه بلا أدنى ريب دعوة صريحة منه إلى تطبيق منهج النقد التاريخي للكتاب المقدس على القرآن – مع ما بين القرآن الكريم المحفوظ من الزيادة والنقصان والتحريف وغيره من الكتب المحرفة المنسوخة من الفروق الهائلة – على أن النقد التاريخي للنص لا يسلم

الأيدلوجي لقسوي (٢٤٤)، معجم المصطلحات والشواهد (٧١)، الموسوعة الفلسفية العربية (١٥٨)، قاموس المصطلحات (٧٧)، تجديد المنهج في تقويم التراث (٢١ – ٢٥)، مفاتيح العلوم الإنسانية لدكتور خليل (٣١٧).

(١) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية لأركون (٣٩٧).

(٢) يظهر تأثيره بالنصرانية واستخدمه للفظ قدس الأقداس وهي من المصطلحات النصرانية.

(٣) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية لأركون (٣٩٨ – ٤٠٠).

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) الفكر العربي لأركون (١٤).

(٦) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون (٢٢).

(٧) انظر المصدر السابق (٢٣).

لأي معطى ديني سابق على النص يفهم من خلاله وإنما يُفهم النص ويُفسر من خلال إخضاعه للتاريخ. فالواقع سابق على النص والنص يُذعن للواقع[١]، وبهذا يظهر أن استراتيجية أركون النقدية تقوم أساساً على التفكيك التاريخي، أو على تتريخ الوقائع والمفاهيم التي تدعي لنفسها صفة التعالي والتقديس[٢]، وهو بما سبق يقدح في تفسير السلف الصالح للقرآن، ولا يراها واجبة القبول ولا الاتباع، لأن معنى النص عنده يتغير ويتطور من زمن لآخر، تبعاً لتغير معاني مفردات اللغة وتطورها من زمن لآخر[٣]، ومن ثم فهو يرى أن تفاسير السلف – التي فرضت نفسها كنصوص تفسيرية مستقيمة صحيحة، مجمع عليها من قبل رجال الدين – مبنية على قراءة إسقاطية، فهم يسقطون على النص معاني زمن آخر وعصر آخر، فيربطون مقالاتهم وتفسيراتهم التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية، فيحملوا النص مالا يحتمل ويقولون من خلال ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقول[٤]، فهذه التفاسير في نظر أركون إنما تدلنا في الحقيقة على عقلية الناس الذين ألفوها، وتعطينا معلومات عن عصرهم أكثر مما تدلنا على لحظة القرآن، فالواقع أنها أسقطت على القرآن معاني عصرها وحاجياته، بالرغم من كونها مختلفة عن عصر القرآن وحاجياته، وبالتالي فلكي نفهم معاني كلمات القرآن بشكل تزامني ينبغي أن نتموضع في لحظة القرآن ذاته لا في اللحظات التالية عليه[٥]، ومن هنا يُفهم سر تسمية أركون الوحي القرآني نصاً أول، وتسميته تفاسير السلف له نصاً ثانياً، فذلك الصنيع من الرجل يهدف إلى تحرير النص الأول من النص الثاني، فهو يرى أن تفاسير السلف للقرآن الكريم تفاسير أيدولوجية أسرت النص القرآني في معنى محدد، وأسبغت عليه كل معايير الأبدية والمثالية والتقديس، وجعلته يتعالى على أي نمط من التاريخية، فهو لا يتأثر بها على الإطلاق، وهذا لا يتماشى مع مخططه الذي يهدف إلى فتح النص القرآني على آفاق العالم الحديث[٦]، ومعاملته كأي نص لغوي أدبي يخضع لقراءات مختلفة ويتغير فهمه ومعناه بحسبها.

وبناءً على تطبيقه مبدأ التاريخية على الإسلام فقد رفض أي امتياز لدين الإسلام على باقي الأديان فهو الذي يقول عن الإسلام: (ليس كياناً أبدياً أو أزلياً لا يتأثر بأي شيء، ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين، هذا تصور مثالي جداً وغير تاريخي للأمور)[٧]، ويقول أيضاً: (فالإسلام دين كباقي الأديان والمسلمون بشر كبقية البشر وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تختزل إلى شيء آخر)[٨]، ومن هنا كان الامتياز للدين الإسلامي في – نظر أركون – غير موجود على أرض الواقع، بل إن ذلك الامتياز في نظره إما هو في أذهان المؤمنين التقليديين، والحقيقة أنهم سواء مع كل أتباع الأديان والمذاهب، وهكذا يتساوى عند أركون من يعبد الأحجار ومن يعبد الأبقار مع من يعبد الله الواحد القهار[٩]، ويقول: (في الواقع إن مصطلح الامتياز... ليس حكراً على الإسلام والأصوليين، وإنما هو موجود لدى كافة

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون لكحيل مصطفى (٢٥٤).

(٢) من النهضة إلى الردة لجورش طرابيشي (١٣٩).

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون (١٧).

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون (٥٥ – ٥٦)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لأركون (١٣ – ١٤)، نقد واجتهاد لأركون (٢١٣).

(٦) الحداثة في العالم العربي – دراسة عقدية – (٢/ ٨٢٦ – ٨٢٧).

(٧) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون (٢٤٢).

(٨) قضايا في نقد الخطاب الديني لأركون (١٧٤ – ١٧٥).

(٩) القرآن الكريم والقراءة الحداثية للعباقي (٢٧٨ – ٢٧٩).

الأديان والطوائف الدينية، كما أنه موجود لدى الحركات الطوباوية كالاشتراكية العلمية والخلاص الشيوعي)[١]، ويتضح بذلك أن خضوع النص الديني للتاريخ. يُزج به في متاهة دائمة، لا تقف عند حد فالتأويل مستمر في التغير والتبديل والمعنى ويتجدد بتجدد المجتمعات والأقوام والعصور، وهذا بلا شك يفضي في النهاية إلى عدمية الوحي وعدم ثبوته، وحقيق بالقول هنا أن قول أركون بتاريخية الوحي يسهم في القول بعدميته وعدم ثبوته من عدة جوانب أبرزها:

١. ربطه النص الديني بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، أي أن النص لا يعدو أن يكون نتاجاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيلة ما يجعله عارضاً في تأثيره محصوراً في بيئته غير منفك عن الأحوال المنتجة له[٢].
٢. تقريره أن الوحي ناتج عن الواقع ومنبثق منه، وهذا نفي لمصدر الوحي.
٣. تقريره للتغير المستمر للنص التاريخي، وعلى هذا فالنص الديني يتحول ويتغير بتغير العصور والأزمان.
٤. إخضاعه النص القرآني للقراءة النقدية وتسويته بين النص المحفوظ والنصوص المحرفة، حيث دعا إلى تطبيق المناهج الحديثة على التراث الإسلامي، كما طُبقت في أوروبا على التراث النصراني، وهذا يسهم في زعزعة الثقة في النص القرآني.
٥. فتحة باب التأويلات على مصراعيه، وزعمه أن الوحي يتشكل في كل عصر بحسبه، وأن القرآن خاضع للتأويل بحسب مقتضيات العصر، ولا شك أن ذلك نفي لثبوت الوحي من جهة نفي المعنى الثابت للنص الديني والحقيقة المطلقة له.
٦. معاملته النص الديني كأي نص لغوي أدبي يخضع لقراءات مختلفة ويتغير فهمه ومعناه بحسبها ورفع القداسة عنها.

المسألة الثانية: استخدام محمد أركون للألسنة المعاصرة:

اللسانيات فرع من علوم اللغة أرسى قواعدها العالم السويسري فردينادي سوسير[٣] وهي عنوان عريض يندرج تحته عناوين فرعية متعددة تصب في خدمة النص وموضوع الدلالة والصوتيات، وغير ذلك من الأبحاث[٤]، وتقوم اللسانيات على اعتبار اللغة مجموعة مصطلحات أو علامات ارتضاها المجتمع حتى يتيح للأفراد أن يمارسوا قدرتهم على التخاطب[٥]، ومن هنا فإن اللسانيات تُعرف بشكل عام بأنها: (عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة في جانبها اللغوي)[٦] وقد تفرع هذا العلم إلى عدة فروع كعلم السيمائيات (علم العلامات والرموز)، وعلم المعاني (السيمانتيك) وعلم الدلالات والإشارات (السيميولوجيا) وكلها علوم متقاربة ومتداخلة

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون (٩٦).

(٢) النص القرآني من تهافت القراء إلى أفق التدبر للريسوني (٢٠٩ – ٢١٠)، القرآن الكريم والقراءة الحداثية للعباقي (٤٨).

(٣) العلمانيون والقرآن للطعان (٦٨٥)، مدخل إلى اللسانيات لمحمد يونس (١٠ – ١١)، مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة تعريب عاشور (١٧ – ١٨)، مبادئ في اللسانيات للإبراهيمي (٩ – ١١).

(٤) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد السيف (١١٧)، اللسانيات وأسسها المعرفية للمسدي (٢٣ – ٤٢).

(٥) العلمانيون والقرآن للطعان (٦٨٥).

(٦) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد السيف (١١٧)، مدخل إلى اللسانيات لمحمد يونس (٩ – ١٠).

ويصعب التمييز بينها أحياناً[١]، وحقيق بالقول هنا أن علم اللسانيات — والذي يعالج الأبحاث المتعلقة بالأصوات والتراكيب والسياق والدلالات ووظائف اللغة، وغير ذلك — قد أصبح منهلاً خصباً لنظرية التأويل الحديثة، حيث إن هناك ارتباط بين حركة التغير في جانب الدلالات اللغوية وبين السلطة الاجتماعية وحركة المجتمع، ومن ثم أصبحت اللغة نظاماً متحركاً بعد أن كانت نظاماً ساكناً، وأصبحت معرفة العالم الذي تعبر عنه اللغة محكومة بالتصورات الذهنية والمفاهيم الثقافية التي تمنحها السلطة الاجتماعية، يقول ليفي شتراوس (بأنه لا وجود للمدلولات بل توجد دلالات فقط إذ إننا بمجرد تحديد مدلول ما سرعان ما يتحول هو نفسه إلى دالة جديدة تشير إلى مدلول آخر وهكذا دون توقف)[٢]، وهذا ما سيفتح المجال للقول بلا نهائية التأويل، أو التفسيرات اللانهائية للنصوص[٣]، وبذلك يتضح أن مفهوم اللسانيات أتاح أو أُستغل لكي يصبح أساساً تُبنى عليه قراءات الحداثيين، وقد استعمله أركون في تعامله مع القرآن الكريم، إذ هو أحد المناهج الغربية الحديثة التي اعتمد عليها لفهم طبقات النص وتحقيق القراءة النقدية، وإذا كان المنهج التاريخي يشكل حجر أساس في قراءة أركون للتراث، فإنه قد وظف النقد الألسني إلى جانب المنهج التاريخي بل وأعطاه الأولوية بدراسة النص الديني فهو القائل: (هذا هو هدفي الأساسي أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول علماء الألسنيات اليوم، لقد قلت بأنه لكي تكون قراءتي أو إعادة قراءتي للقرآن مقنعة وحاسمة، فإنه ينبغي أن أوسع من تحليلي الألسني لكي يشمل كل النصوص العربية المعاصرة للقرآن)[٤]، ثم يقول: (بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، وإذ نستغل موضوعاً مركزياً كهذا خاصاً بالفكر الإسلامي فإننا نأمل أن نُسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام)[٥]، فهو يهدف من جراء هذا المنهج تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ودفعه ليرى النصوص على حقيقتها المادية والنصية واللغوية، وهذا ما سيتيح دراستها دراسة نقدية[٦]، والتعامل معها كأي نص يعتريه الخطأ والصواب، وهذا بلا شك له أثره في التشكيك في ثبوت الوحي، فهو يرى ضرورة إقامة مسافة بين القارئ للنصوص وبين العقائد الإيمانية الموروثة حتى يتحرر القارئ من هيبة النص، ويحلله تحليلاً نقدياً باستخدام مقومات اللسانيات، التي تدرس النص بطريقة تشريحية، وتفككه وتقطع أوصاله وهذا ما صرح به علانية بقوله: (إن الدراسة الحديثية أو المعالجة الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة جداً عن تلك القراءات التي خلفها لنا التراث الكلاسيكي)[٧]، ومع أخذه بالمنهج التاريخي والألسني فإنه أخذ بمنهج المجاز في النصوص القرآنية فيقول: (فالنقاد القدامى كانوا يعترفون بالمجاز كدليل على الإعجاز اللغوي أو البلاغي للقرآن وكانوا يعجبون به أشد الإعجاب، ولكننا نعلم أنهم لا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخييل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية! بل كل ما

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى قراءة النص الديني عند محمد أركون لكحيل مصطفى (٣١٢).

(٢) المراية المحدبة ترجمة عبد العزيز حمودة (٢٣٩).

(٣) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد السيف (١٢٣).

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (٢١٣).

(٥) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون (٥٦).

(٦) التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر (٤٦ — ٤٧)، الحداثة في فكر أركون لفارح مسرحي (١١٠ — ١١١)، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون لأحمد بوعود (١٢٩).

(٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (٣٣ — ٣٥).

ورد في القرآن ينبغي في نظرهم أن يُصدق حرفياً)[١]، فأركون هنا لم يكتف بإقحام العلوم اللسانية الحديثة الغربية لفهم القرآن وتفسيره وتطبيقه عليها بل طالب مع ذلك بطرح المنطق اللغوي في فهم النصوص وترك علوم اللسان العربي في بنية الكلام القرآني[٢]، أي أنه طالب بفهم القرآن بفهم أجنبي عن القرآن وأهل لسانه، ولا يستريب عاقل في أثر ذلك على القول بعدمية الوحي وعدم ثبوته، يقول أركون: (لبلوغ المعنى يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطية تعطي الأولوية للفهم المعتاد وللمنطق النحوي)[٣]، ومن هنا يتضح أن لهذه الدراسات الألسنية الحديثة أثرها البالغ في الشك في موثوقية الوحي، مما يفضي إلى اعتقاد عدمية الوحي وعدم ثبوته، وذلك عن طريق إبعاد الفهم الحرفي للنص وإغفاله، والدعوة إلى فهم علمي يفتح دروباً شتى من التأويل[٤]، لا سيما وأن هذه الألسنيات تمكن من استكشاف قراءات جديدة للمعنى كانت غائبة في التفاسير القديمة، وهذا يتناسب مع مشروع أركون النقدي للتراث الإسلامي، ومن هنا فلا يُعد بدعاً من القول بأن كل دراسات وأبحاث أركون والتي تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكر إسلامي نقدي حر تتم من خلال توسله بالمناهج الألسنية والسميائية التي تهتم بإشكالية بناء المعنى وإعادة إنتاجه كما أنه وفق هذه الألسنيات الحديثة:

١. نزع أركون القداسة عن القرآن الكريم ونظر إليه على اعتبار أنه نص لغوي، يُدرس كسائر النصوص اللغوية، ولم ينته إلى ذلك بل رأى أنه لا يجب فهم كلمات القرآن في سياق الآيات التي ترد فيها، بل الواجب — حسب رأيه— فهمها (باعتبارها رموزاً وليست مجرد دلائل لسانية بسيطة)[٥]، ويؤكد مذهبه بقوله: (إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية على كل البشر)[٦]، ويقول أيضاً: (القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي)[٧] فالنصوص — في نظره — ليس لها معاني ثابتة أو دلالات ذاتية، لذلك يقول: (من السخيف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن)[٨]، وهو يريد أن يقول إن الأحاديث النبوية المفسرة للقرآن وما نقل عن الصحابة الكرام في هذا الموضوع لا ينبغي التقيد به.

٢. بموجب مقولات الألسنيات الحديثة التي لها أثرها في تحرير المعاني وتغييره وفق العصر والمجتمع — وبالأصح تحريفه— عَّرف أركون الوحي بتعريف شاذ أدخل فيه كل الأفكار والمعتقدات فيقول: (وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي: يمتاز بخصيصة فريدة هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير سائد أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس أو

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون (٦١ — ٦٢).

(٢) القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب لهرماس (٦٤).

(٣) انظر المصدر السابق (٣٤).

(٤) قراءة النص الديني عند محمد أركون لكحيل مصطفى (٣١٢).

(٥) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (٣١٢)، قراءة النص الديني عند محمد أركون لخليقي (٨٦).

(٦) القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب (٣٥).

(٧) انظر المصدر السابق.

(٨) مقال لمحمد أركون بعنوان (الوحي — الحقيقة التاريخ — نحو قراءة جديدة للقرآن) في مجلة الثقافة الجديدة عدد (٢٦/٢٧)، السنة السادسة — المغرب (٣٦).

للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)[1]، وهذا النص أكبر شاهد على تسويته بين الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئه بشرية غير معصومة وبين كلام الله المعصوم المنزه عن الخطأ، وجعل الجميع يندرج تحت مسمى الوحي وهذا بلا ريب إلحاد ظاهر في آيات الله، وصدق الله – تعالى – إذ يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].

ومن هنا يحق التنبيه إلى أن تطبيق أركون للألسنية المعاصرة على الوحي يسهم في نفي ثبوت الوحي على عدة جوانب من أبرزها:

أ. أن تطبيق الألسنية المعاصرة على الوحي يعني تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ودفعه ليرى النصوص على حقيقتها المادية والنصية واللغوية، وهذا ما سيتيح دراستها دراسة نقدية.

ب. قطع صلة الوحي عن الله – تعالى – والنظر إليه على أنه حدث واقعي وخطاب خاص، ينبغي دراسته بكونه تراثاً ثقافياً ساهمت في بلورته حضارة شعوب خلت، وهذا في الحقيقة نفي لثبوت الوحي من جهة نفي مصدره ونزوله من عند الله.

ج. إبعاد الفهم الحرفي للنص وإغفاله، والدعوة إلى فهم علمي يفتح دروباً شتى من التحريف وهذا يسهم في تفريغ الوحي من مضمونه وإبطال مقصوده، وإعادة شحنه بمضامين يختارها كل قارئ وكل مغرض، فهو القائل: (اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة، والفكر الإسلامي عامة، وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناءً شاملاً نقدياً منيراً محرراً بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى الذي يقترحها العقل ويدافع عنها)[2]

وقد بلغ أركون في منهجه الحداثي إلى أن قرر أن مفهوم (الله) لابد من (تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض، هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام أي: تأسيس علاقة جديدة بين الله والإنسان)[3]، وبموجب هذه النزعة الأُنسية قرر أركون أن الوحي والتنزيل لا يزال مستمراً غير أن الإنسان هذه المرة هو الذي يملي على الباري – عزوجل – ماذا يريد فهو الذي يسهم ويشترك في إنتاج المعنى، ومن هنا فإن الوحي (التنزيل) يصبح من الإنسان من أسفل والباري – عزوجل – عليه أن يبارك ويقبل[4]، فأركون اعتبر الوحي والألوهية كلتاهما تجربة بشرية إنسانية تخضعان لإرادة البشر ومطالبهم فالوحي (تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة)[5]، ولا ريب أن هذا الأمر يرد الوحي إلى الإنساني الوصفي، وتجعل الوحي نابعاً من ذات

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون (٨٠).

(٢) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية لأركون (١٢).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني (٢٨١).

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم (٦٣٣).

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون (٢١).

الإنسان وليس نازلاً من عند الله – تعالى –[1]، وهذا في الحقيقة صياغة جديدة لأقوال المشركين الذين طعنوا في الوحي وزعموا أنه قول البشر، وقد ذكر الله موقفهم من الوحي: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥]، ثم أخبر عن مصيرهم – وهو أيضاً مصير من شاركهم في قولهم: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ * لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ * عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٢٦ – ٣٠]، هذا ولم يكن اعتقاد أركون في النبوة وعصمة الأنبياء – صلى الله عليهم وسلم – في التبليغ بأسعد حظاً من ذلك، فحتى يستقيم له نقض مفهوم الوحي ونفي ربانيته لابد من أن يطعن في النبوة على نحو يسلبها العصمة، ومن هنا فقد ذهب تارة إلى (أن الأنبياء كالشعراء الكبار، هم أناس سماعيون)[2]، وزعم تارة أنهم (كالفنانين الكبار)[3]، وهذا في الحقيقة صياغة جديدة لأقوال المشركين الذين طعنوا في النبي ﷺ وعصمته فزعموا تارة أنه ساحر، وتارة أخرى أنه كاهن وتارة ثالثة أنه شاعر، يقول الله – تعالى – في ذكر موقفهم: ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: ٤]، ويقول: ﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥]، وقد كذَّب الله مزاعمهم، وبينَّ صدق قول الرسل واختصاصهم بالرسالة والوحي فقال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: ٤٠ – ٤٣]، وقال: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾ [يونس: ٢] والحق أن أركون لم يكتف بمشابهة أقوال المشركين في موقفهم من النبوة بل زاد على ذلك بأن طبق التحليل التاريخي على النبوة لمعرفة ماهيتها، يقول أركون: (إذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر التحليل التاريخي والثقافي والانثربولوجي فإنه ينبغي علينا أن نفهم الوظيفة النبوية بصفتها عملية إنتاج للرجال العظام على حد تعبير عالم الانثربولوجيا الفرنسي موريس غودليه، كما ويمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة، ولكن الفرق بين النبي وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية الاجتماعية بشكل مميز، بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة للوحي ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص، وإذا ما عقلنا التحديات اللاهوتية المفروضة تراثياً على هذه المفاهيم فإنه يمكننا عندئذ بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية داخل إطار الآليات التاريخية – النفسية – الاجتماعية التي تؤدي إلى انبثاق الرجال العظام إننا إذ نستخدم مصطلح الرجال العظام أو الأبطال الحضاريين فإننا نهدف إلى نزع الشحنة التقديسية عن الفترة التأسيسية اللدنية أي الفترة التي تتمتع بالهيبة الكاملة والمعصومية في نظر المؤمنين)[4]، ومما سبق يتضح أن أركون حاول جاهداً زحزحة مفهوم النبوة ومتعلقاتها من كونها رسالة إلهية إلى عملية أنسية اجتماعية من صنع المجتمع نفسه[5]، وقد عمد إلى استبدال لفظ الأنبياء بمصطلح الرجال العظام أو الأبطال الحضاريين، حتى ينزع من قلوب المؤمنين مكانة الأنبياء وفضلهم وعصمتهم في التبليغ ويبّن أن الأنبياء كباقي البشر لا يمتازون عنهم بنوع مزية، غير أن الأجيال المتتابعة قامت

---

(١) العلمانيون والقرآن (٦٣٦).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون (٣٨).

(٣) نافذة على الإسلام لأركون (١٣٤).

(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لأركون (٦١ – ٦٢).

(٥) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي للسيف (٣١٤).

بصنع هالة ضخمة عليهم: فخصتهم بنزول الوحي عليهم من السماء، ووصفتهم بصفات عالية، وأن لهم معجزات وهذه أشياء صنعها التاريخ لا حقيقة لها[١].

وفي محاولة أخرى من أركون في زحزحة الوحي (القرآن والسنة) وإنزاله من مكانته المقدسة المتعالية إلى صورة تجعله مثل أي كتاب أرضي، أو كلام بشري، ومن ثم القول بعدميته وعدم ثبوته عمد أركون إلى الطعن في الوحي، فلم يتوقف التشكيك في الحديث النبوي، فلم تقل جرأة أركون في التشكيك في ثبوت القرآن الكريم عن جرأته في إنكار السنة النبوية، فقد طعن في طريقة جمع السنة وزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام، احتاجت إلى أحاديث فاختلقتها لتدعم مواقفها السياسية والمذهبية[٢]، فيقول: (الأحاديث النبوية كُتبت متأخرة بعد موت الرسول بزمن طويل وهذا قد ولَّد خلافات ومناقشات لم يتجاوزها حتى الآن الطوائف الإسلامية الثلاث، أي السنية والشيعية والخارجية، وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري (٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) ومسلم (٢٦١هـ، ٨٧٥م) المدعوتين بالصحيحين وراحت الشيعة الأثنا عشرية تعترف بالكافي في علوم الدين للكليني، وأما الخوارج فيعتمدون على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب والاختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاث تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه)[٣]، ويقول أيضاً: (لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف والتعسفية التي فُرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وثيولوجية وتاريخية)[٤]، ويزعم أنه في (صحيح البخاري ومسلم ما يقطع بعدم صحته، وعدم إمكان صدوره عن رسول الله ﷺ)[٥]، ومن ثم رأى تماشياً مع منهجه الثابت أن الحديث النبوي يجب أن يخضع للدراسة النقدية الصارمة مثل كل الوثائق البشرية، ولذلك يقول: (لم تحصل حتى اليوم مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث، باستثناء المماحكات الجدلية التقليدية التي جرت بين ممثلي الاتجاهات الثلاثة الكبرى في الإسلام، وهي لا تشكل دراسة علمية حول الموضوع)[٦]، ولم يكتف بذلك بل طعن في ترتيب سور القرآن الكريم وآياته فيقول: (نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي)[٧]، وطعن في القراءات القرآنية، وزعم أن علماء الإسلام قاموا بالتلاعب في القراءات القرآنية لصناعة نص منسجم، فيقول: (نحن نعلم كيف أنهم راحوا يشذبون قراءات القرآن تدريجياً، لكي تصبح متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضاً، أي منتخبة ومصفاة لكي يتم التوصل إلى إجماع أرثوذكسي)[٨]، وطعن في علم الناسخ والمنسوخ، وزعم أن الفقهاء والأصوليين اخترعوا النسخ لدفع التعارض بين الآيات فيقول: (النسخ والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين

---

(١) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام لمصطفى باجو (٢١٠ – ٢١١)، قضايا في نقد العقل الديني لأركون (١٤٥).

(٢) محمد أركون وعلمنة الإسلام لكحيل (١٧).

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون (٩٧ – ٩٨).

(٤) انظر المصدر السابق (١٤٦).

(٥) انظر المصدر السابق (١٥١).

(٦) انظر المصدر السابق (٩٨).

(٧) انظر المصدر السابق (٨٦).

(٨) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (١١١).

وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حُظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل)[١]، وطعن في علم أسباب النزول، حيث وصف أسباب النزول بقوله: (إنها مضللة أو خادعة كلياً)[٢]، ويزعم أن القصص في القرآن الكريم قد جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما كعب الأحبار ووهب بن منبه[٣]، وزعم أن ما في القرآن من وعد ووعيد إنما هو خيال ورموز فيقول: (لابد من أن نقر أن الذي حرك القبائل أيام النبي محمد هو الإيمان كما ورد في القرآن والتصورات الأخروية من وعد ووعيد التي دخلت عقول الناس وجعلتهم يؤمنون بها كحقائق وليس كخيال ورموز، نحن الآن ننظر إليها كخيال وكرموز)[٤] وطعن في لغة القرآن – اللغة العربية – ورأى أنها لغة مشحونة لاهوتياً وتحول دون التحرر والانطلاق فيقول: (يمكن القضاء على اللهجات المحكية بعد فترة من الزمن، عن طريق استخدام اللغة العربية الفصحى ولكنهم سوف يشيعون في الوقت ذاته العقبات المعرفية المتعلقة بالإرث اللاهوتي الثقيل للغة التي اختارها الله في القرآن، كانت هذه المحاجة قد ضغطت دائماً بشكل إيجابي لصالح التصور الذي يمتلكه العرب المسلمون عن الدين واللغة)[٥]، ولذلك يقول: (القرآن هو تجسيد لكلام الله في لغة ما في لغة بشرية)[٦] ونستنتج مما سبق الآتي:

١. تشبع أركون بالتاريخية حتى أصبحت عقيدة يزن بها الوحي المنزل وفي كل قضاياه.
٢. أخضع أركون القرآن الكريم والسنة النبوية لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل السيميائي الألسني والتفكيكي – فطبق عليه – نفس المناهج التي طُبقت على النصوص النصرانية.
٣. جنى أركون على النصوص الشرعية بجنايات عدة، فقد أسقط حجيتها ونبذ قدسيتها ونزع صفة الوحي عنها، وأخضعها –كسائر النصوص التراثية – للنقد.
٤. زحزح أركون مفهوم النبوة ومتعلقاته، فجعل النبوة عملية إنسانية اجتماعية.
٥. يرى أركون أنه لا وجود فعلي لإله ثابت في الخارج، وإنما هو وجود ذهني في عقول الناس يتغير طبقاً لتغير تصوراتهم الذهنية.
٦. لم يؤمن أركون بحفظ الله للقرآن الكريم فزعم أن النص القرآني مفقود إلى الأبد.
٧. الخطاب القرآني في نظر أركون ليس مرتبطاً بالوحي ولا هو من عند الله – تعالى – إنما هو خطاب بشري صاغه الرسول ﷺ لغوياً ليعبر فيه عن معتقده القابع من الخيال.
٨. ابتدع أركون أسماءً للوحي لها أثرها في نزع قداسة القرآن والتعامل معه كأنه نص لغوي ناتج من البشر.
٩. لم تقل جراءة أركون في التشكيك في ثبوت القرآن الكريم عن جرأته في إنكار السنة النبوية.

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لأركون (٦٩).
(٢) القرآن من التفسير الموروث لأركون (٣٦ – ٣٧).
(٣) انظر المصدر السابق (٣٠).
(٤) قضايا في العقل الديني لأركون (١٧٦).
(٥) انظر المصدر السابق (٤٠ – ٤١).
(٦) الإسلام أوربا الغرب لأركون (١٩١).

١٠. عدم إيمانه بوجود الله – تعالى – وتشكيكه في صحة نسبة القرآن الكريم إلى الله، وزعمه بأن القرآن الكريم والسنة النبوية قد حرفا لأسباب سياسية.

المطلب الرابع: التجديد الحداثي عند حسن حنفي وفيه خمس مسائل:

حسن حنفي مُفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذاً جامعياً ويُعد واحداً من أهم المنظَّرين اليساريين، وأحد أهم المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية الكفرية العربية، قد ترجم لعدد من الفلاسفة الغربين أمثال اسبينوزا، وفيكو، وكانط، وهيجل، وفيورباخ، وهوسرل، وماكس، وغيرهم لمعالجة القضايا المعاصرة في واقعنا المعاصر عن طريق توجيه ثقافتهم إلى العالم العربي، والاستفادة من تجاربهم الكفرية وتطبيقها على التراث الإسلامي[١]، وكان لإقامته في الولايات المتحدة الأمريكية من الفترة ١٩٧١م إلى الفترة ١٩٧٤م أثر بالغ في كتاباته الإلحادية، فقد أطلع جيداً وعن قرب على حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية[٢]، وقرأ كتاباتهم، وتوصل من خلالها إلى ربط العقيدة بالواقع عن طريق التعبير عن النص من خلال تجربة حية للإنسان، بتأويل العقائد تبعاً للواقع.

المسألة الأولى: موقف حسن حنفي من الوحي: لقد أخضع الوحي للتاريخ، فقال: (النص التراثي نص تاريخي)[٣] ويقول: (الفكر مثل الوحي فالتاريخ جزء من حركته يعبر عنه ويدفعه إلى الأمام عن طريق معرفة جدل الواقع والدخول فيه، وقوانين التاريخ، والسير معها، كل فكر ابن عصره وحضارته، ولا يوجد فكر خارج للزمان والمكان بدعوة الشمول والإنسانية)[٤]، ويؤكد على ذلك فيقول: (نص الفكر والعلوم الدينية كلها كانت استجابة لظروف تاريخية)[٥]، وتاريخية النص تعني ارتباطه بواقعته ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه – والنص في هذا المنظور – لا يعدو أن يكون نتاجاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكله[٦]، ومن هنا وصف حسن حنفي الوحي بالتطور، وأحكامه بالتغير تبعاً لتغير الزمان، بل نفى أن يكون للقرآن حقيقة مطلقة ثابتة، أو معنى ثابت، ودعى المفسر إلى أن يعرف قوانين التاريخ وحاجات العصر ليفسر بها القرآن، فيقول: (أصول التراث نفسه – وهو الوحي – مبنية على الواقع وتغيرت وتكيفت طبقاً له)[٧] ويقول: (الوحي ينزل أولاً ثم يتطور ثانياً)[٨]، ويقول أيضاً: (لا يضر الوحي أن تتغير أحكامه طبقاً لتغير الظروف فالتغيير سنة الكون، وهو العنصر الثابت في الحياة)[٩]، ثم يؤكد تلك النتيجة فيقول: (فالتراث

---

(١) النهضة في الفكر العربي المعاصر للذماري (١٩٤ – ١٩٥).

(٢) حركة نصرانية أُعتبرت امتداداً للماركسية في الكنيسة واتهمت بالمدافعة عن توجهات الحركات اليسارية، تأثر حنفي بأبرز رجالها وهو كامليوتوريزر وترجم له لإعجابه به، فكان مما قال عنه: (راهب مسيحي ثوري خرج عن سلك الرهبنة إلى الحياة المدنية العلمانية، ابتعد عن تعاليم المسيحيه فيما يخص الحياة الاجتماعية والسياسية، لحق برجال العصابات للاستيلاء على السلطة وتحقيق النصر على الثورة، من أهم مؤلفاته: ظاهرة العنف وأثره في التغيرات الاجتماعية، الدين والثورة وكيف أن الثورة هي جوهر الوحي). انظر قضايا معاصرة لحسن حنفي (١/ ٢٩٧ – ٣٠١).

(٣) الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد لحنفي وآخرين (٥٣).

(٤) النظر والعمل والمأزق الحضاري لحنفي (٢٦١ – ٢٦٢).

(٥) الاجتهاد الكلامي (٥٢).

(٦) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٣/ ٤٣٣).

(٧) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للريسوني (٢٠٩).

(٨) التراث والتجديد لحنفي (٥٧ – ٥٨).

(٩) من النقل إلى العقل لحنفي (١/ ١٣٩).

في النهاية هو تاريخ واجتهاد أجيال، ودراسته التاريخية العلمية في نشأته حتى لا يدخل في دائرة المقدسات وكشف نسبيته حتى يصبح قابلاً للتغيير)[١].

المسألة الثانية: موقف حسن حنفي من الماركسية: لقد نسب حسن حنفي نفسه للماركسية مبيناً أسباب انتسابه إليها فقال: (أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي أنا ماركسي)[٢]، والتيار الماركسي الذي تباهى حنفي بالانتساب إليه يقوم على إعلاء الجانب المادي، فالمادة هي أصل الوجود وجوهره وليس في الوجود سواها، وأي حديث عن وجود غير مادي هو حديث خرافة ووهم[٣]، كما يقوم على أن الفكر ما هو إلا نتاج للواقع، وهو انعكاس للعالم الخارجي سواءً كان ذلك قوى الإنتاج أو العوامل الاجتماعية أو السياسية، بما فيه من حركة وجدل (صيرورة) بين الأنداد[٤]، ومن هذا المنطق اتجه حنفي في تعامله مع الوحي، فاستعمل لفظ الوحي كشيء مادي لا أنه كلام من الله – تعالى – فيقول: (نستعمل هنا لفظ الوحي كشيء صرف أي المدون في كتاب معين وهو القرآن، ومن ثم فهو موجود ليس في حاجة إلى إثبات وهو بخلاف نظرية النبوة)[٥] ويقول أيضاً: (الواقع هو في الحقيقة مصدر الفكر)[٦]، ثم يتجرأ فيزعم أن: (الإسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ، ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى؟ تهمنا حضارته بعد حدوثه بالفعل)[٧]، ويقول: (الوحي مجموعة من الأفكار والتصورات تصدر منها أنظمة وشرائع خرجت من الواقع بأسباب النزول، وتكيفت حسب الواقع بالناسخ والمنسوخ، وهدفها تغيير الواقع إلى واقع أفضل منه)[٨]، ويقول: (إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته)[٩]، ومن هنا يُعلم أن التوظيف الذي استعمله حسن حنفي لقضايا النسخ والمكي والمدني وأسباب النزول لم يكن انطلاقاً من مشروعية قرآنية ولا استناداً على مرجعية إسلامية، وإنما كان ذلك توظيفاً مغرضاً لتمرير فكرانية ماركسية قائمة على أسبقية الواقع على الفكر وصراع الأضداد، وقانون الجدلية اعتنقها حسن حنفي أولاً ثم أخذ يناضل ليلبسها رداءً إسلامياً أملاً في أن تُحظى بالقبول لدى العقل الإسلامي[١٠]، إذ الأصل في هذه الرؤية الماركسية التي نظر بها حنفي إلى الوحي، هو المحسوس والمادة، الإنسان والواقع فيقول: (فنصوص الوحي ليست كتاباً أُنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٧٣ – ٧٤).

(٣) من بيروت إلى النهضة أسئلة واختيار لحنفي (١٧).

(٤) مذاهب فكرية معاصرة لمزروعة (٣٣٤).

(٥) التفسير الماركسي للإسلام لعمارة (٣٥ – ٣٦)، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر لسالم (١٢٦).

(٦) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (١/ ٥٣٩).

(٧) في فكرنا المعاصر لحنفي (٣٩).

(٨) التراث والتجديد لحنفي (١١٦).

(٩) انظر المصدر السابق.

(١٠) انظر المصدر السابق (١٥).

فرض من الواقع وتأييد الوحي لهو هذا هو معنى أسباب النزول)[1]، وتبلغ الوقاحة به فيقول: (إن الواقع له الأولوية على كل نص)[2]، ويقول أيضاً: (النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة)[3]، فالواقع هو الذي يفرض نفسه، وهو أبلغ من كل نص، الواقع هو مصدر النص ومنبعه، والبداية بالواقع هو الرجوع إلى المنبع والأساس[4]، وعندئذ (أصبح الوحي مجموعة من الحقائق النظرية التي قامت في الأصل من مجموعة مماثلة من التجارب الحية في الواقع ثم تحولت إلى حكمة شعبية تناقلها الأجيال كجزء من ثقافتها الوطنية)[5] بل (القرآن الكريم في نظره هو تصوير وتنظير وبيان لمجموعة من التجارب الفردية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والإنسانية من أجل البحث عن دلالاتها)[6]، ومن هنا فإن حنفي يرى ضرورة (فهم النص في إطار ظروفه وعصره) وأن التفسير بالمأثور (أضعف أنواع التفاسير)[7]، وفي إبطاله مرجعية التفسير بالمأثور قطع للصلة بين الأمة ومنبعها لتضل طريقها ويفقد الدين معالمه، فالقرآن والسنة إذا عُرف تفسيره من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى غيره ﷺ والواجب على المفسر أن يفسر القرآن بالقرآن فما أُجمل في مكان فإنه قد فُسر في موضع آخر وما أُختصر من مكان فقد بُسط في موضع آخر، ثم يُفسر بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحه له، وإذا لم يجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجع في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح.

فالقرآن الكريم قرأه الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعون وتابعوهم، وهم أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً، فما جاء به الوحي فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل، يقول الله – تعالى –: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥] أي صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأمر والنهي، فلا أصدق من أخبار الله التي أودعها هذا الكتاب العزيز، ولا أعدل من أوامره ونواهيه ﴿لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥] حيث حفظها وأحكمها بأعلى أنواع الصدق، وبغاية الحق، فلا يمكن تغييرها، ولا اقتراح أحسن منها، ولا تبديلها ولا تحريفها بتغيير معانيها[8]، وبهذا يُعلم أن ما يدعو إليه حنفي إنما هو وسيلة لنفي ثبوت القرآن الكريم ومن ثم تنحيته وتنحية أحكامه عن حياة الناس وإيقاف تأثيره الرباني عليهم وإفساد ثمار إتباعه المباركة، أنه يعمل على تفريغ الإسلام من مضمونه وإعادة حشوه بمضامين ماركسية[9].

المسألة الثالثة: موقف حسن حنفي من الأنسنة: الأنسنة: هي جعل الإنسان مقياساً لجميع الأشياء وإحلال سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وتعتمد الأنسنة على التمرد على الله من

(١) العلمانيون والقرآن الكريم للطعان (٦٧٢).

(٢) التراث والتجديد لحنفي (١٠٤)، هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٢٦، ٣٥٣).

(٣) موسوعة الحضارة العربية الإسلامية لحنفي (٢/ ١٢٥).

(٤) الدين والثورة في مصر لحنفي (٧/ ٧٣ – ٧٤).

(٥) انظر المصدر السابق (٧/ ٧٣ – ٧٤).

(٦) الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى لحنفي وآخرين (٣٣٤).

(٧) انظر المصدر السابق (٣٣٥ – ٣٣٧).

(٨) تيسير الكريم الرحمن للسعدي (٧٠).

(٩) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن للشافعي (١٠٤، ١٠٦، ١٤٤، ١٥٠).

أجل العناية، بالإنسان، لأن الاهتمام بالإنسان معناه إعطاء الأولوية لعقله في الإدراك والتمييز، وبناء الأحكام المعيارية ورفض كل أسبقية دينية أو متيافريقية يمكنها أن تحد من إبداعه ومغالبته في التاريخ[(١)]، وقد تأثر حنفي بأحد أقطاب الأنسنة وهو فيورباخ مبيناً أنه (صاحب فلسفة إنسانية تجعل الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي)[(٢)]، (فلا يوجد فرق بين الوجود الإلهي والوجود الإنساني)[(٣)]، يقول حنفي: (الحقيقة أن فيورباخ يرفع الأنثروبولوجيا – علم الإنسان – إلى مستوى الثيولوجيا – علم اللاهوت –)[(٤)]، ويؤكد بوقاحة: (أن أهم مساهمة لفيورباخ هو نقده للدين، الدين اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه)[(٥)] (الصفات الإلهية إذن صفات إنسانية، ولكن اللاهوتي يعطي لله ما يسلبه عن الإنسان أو الإنسان يثبت لله ما ينفيه عن نفسه)[(٦)]، ولذلك يؤكد فيقول: (الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز)[(٧)]، (تصبح الذات الإلهية صورة للإنسان الكامل فاختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معاً في صورة معبود تشير إلى الإنسان إنما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق، فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها)[(٨)] (وعندئذ يكون عنده الوحي أنثروبولوجيا وليس ثيولوجيا، أي أنه علم إنسان وليس علم إله)[(٩)]، وهنا يظهر محاولة حنفي لأنسنة الإله وقلب اتجاه التوحيد من الله إلى الإنسان توظيفاً للتراث الغربي لتشويه معالم التراث الإسلامي وتجاهل خصوصيته[(١٠)]، وهذه المحاولة من حنفي لأنسنة الإله المبنية على زعمه بأن إثباته اغتراب وخرافة دعمت لحنفي نفي ثبوت الوحي من ناحيتين:

الناحية الأولى: نفي مصدر الوحي، وقطع صلته بالله – تعالى – إذ لا وجود في نظر حنفي لإله يشرع ويتكلم وإنما هو إنسانية محضة.

الناحية الثانية: نفي معنى ثابت للوحي، فالوحي إذن نتاج التجربة الإنسانية فهو مستمد من الواقع، وقد تأنسن منذ استقبال الإنسان له، ولذا لابد أن يخضع للإنسان، وأن يكون فهمه فهماً إنسانياً، يتغير بتغير الأحوال والظروف.

إن فكرة الأنسنة القائمة على تأليه الإنسان ونفي وجود إله غيره مشابهة تماماً لادعاء فرعون للألوهية والربوبية وإنكاره لوجود إله سواه، يقول الله – تعالى – عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨] ويقول: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، ومشابهة لادعاء الذي حاج إبراهيم ﷺ في ربه، يقول الله – تعالى – عنه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ

---

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (٥٩)، العلمانيون والقرآن (٦٠١).

(٢) مقال الاغتراب الديني عند فيورباخ لحسن حنفي – مجلة عالم الفكر مجلد (١٠/ ١٤/ ٤٧).

(٣) انظر المصدر السابق.

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) مقدمة في علم الاستغراب لحنفي (٣٥٩ – ٣٦١)، فيشته فيلسوف المقاومة لحنفي (٥١).

(٦) دراسات فلسفية لحنفي (٤٠٧ – ٤١٧).

(٧) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٢/ ٥٥٣).

(٨) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٢/ ٥٨٨)، التراث والتجديد لحنفي (١٢٤).

(٩) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٢/ ٥٥٩).

(١٠) إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر لسالم (٣٢٤ – ٣٢٦).

يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] إلا أن هذين الملحدين أعقل من حنفي وأمثاله إذ كل منهما أدعى الألوهية والربوبية لنفسه تكبراً وعناداً بينما ادعاها حنفي لكل إنسان مؤمن أو كافر، فجعل جميع الناس آلهة وأضفى عليهم أسماء وصفات الكمال، ولا شك أن هذا غلو مفرط في الإلحاد، وصدق الله – تعالى – إذ يقول: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

المسألة الرابعة: موقف حسن حنفي من الهرمنيوطيقا: مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس[(١)]، ومن تطرق حنفي لمفهوم الهرمنيوطيقا ونشأتها وتطورها تبينَّ: (أن لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني يعني كيف يمكن تفسير العبارة؟ فاليونان هم أول من وضعوا قواعد التفسير، ثم تطورت الأمور في العصر الوسيط وفي العصر المبكر عند آباء الكنيسة من أجل معرفة كيف يمكن فهم النص الديني، ثم بعد ذلك جاء العصر الحديث من أجل وضع التجربة الإنسانية في قلب مناهج التفسير، ورفض كل ما يتعلق بالسلطة في التفسير، سواء سلطة الكنيسة أو غيرها، وبدأ الاجتهاد الإنساني العام في مناهج التفسير من أجل التحول من القديم إلى الحديث، تحول من الكنيسة إلى العقل واكتشفوا أن هذا النص في التوراة والإنجيل هو نص تاريخي به كثير من التحريف ومن التناقض، فبدأوا بالرجوع إلى الملابسات التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها عصر التدوين، فاكتشفوا أن كثيراً مما هو موجود في الكتب المقدسة إنما هو من صنع البشر، ومن الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية، ومن ثم بدأ البعد الإنساني في فهم التفسير، واكتشاف أن النص ما هو إلا تدوين إنساني عام، جعل المفسرين كل منهم يحاول أن يفسر بالاعتماد على نفسه، فظهرت التفسيرات العقلية والتفسيرات التاريخية، والتفسيرات الاجتماعية والسياسية، لكن لم تعد هناك ثوابت للنص، لذا انتهى كل شيء إلى نوع من الشك والنسبية)[(٢)]، ويقول: (لا زالت علوم التفسير يُنظر إليها على أنها علوم فلسفية صرفة، علوم غريبة تشكك في صحة النصوص، توغل في التأويلات العقلية والباطنية لكن لا أحد يحاول الجمع بين الثقافتين إلا أقل القليل، أي يتعلم علوم التأويل في الغرب، ويعرف ثقافته وتراثه، ويحاول أن يطور علومه القديمة بالاستفادة في نفس الوقت من العلوم الحديثة، أهمية هذا العلم أنه يحاول قدر الإمكان أن يقلل من احتكار التفسير، فعلوم التفسير تساعد على تعدد الآراء وعدم استبعاد بعضها للبعض)[(٣)]، ومن أقواله: (رأيت ضرورة إعادة بناء العلوم النقلية، القرآن والحديث والتفسير، والسيرة، والفقه التي صاغها القدماء على مستوى ثقافتهم، الثقافة تغيرت ومستوى العلوم تغير، فالآن أُعيد بناء علوم القرآن اعتماداً على المعطيات الأساسية للعلوم الاجتماعية الحالية، واعتبر أن التجربة البشرية طبقاً لما وصلت إليه، هي أساس فهم القرآن الكريم فالذي لا تحدث له تجربة فلن يستطيع التفسير)[(٤)]، وهكذا أصبح التأويل في منظور حنفي لا نهائياً، ما دام خاضعاً لجدلية الواقع المادية والتاريخية، فيأخذ شكل الصيرورة الدائمة التي لا تتوقف والحاكم عليه هو الواقع الذي ينتج النص ويشكله، فالضابط الوحيد هو التلاؤم مع الواقع والاستجابة للقيم الحديثة والانسجام مع العصرنة والحداثة ولا يهم بعد ذلك أن

---

(١) الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد لحنفي وآخرين (٣١٥ – ٣١٧).

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) انظر المصدر السابق (٣١٥).

(٤) انظر المصدر السابق (٣١١).

يكون هذا التأويل منسجماً مع النص أم لا، المهم أن يكون القارئ ذا قدرة على تحوير النص وتحريفه وقلبه وتفكيكه للاستجابة للواقع أياً كان[1].

إن الهرمنيوطيقا طُبقت على الكتاب المقدس بعد أن انهارت قداسته في الغرب وتفاقم الشك والإلحاد فيه، فأصبح الكتاب المقدس كأي كتاب أدبي آخر يُدرس من منظور إنساني دون أي اعتبار للبعد الغيبي الإلهي، فكيف يُطبق هذا المنهج الفاسد على القرآن الكريم؟ إن قداسة القرآن الكريم يُعد بدهي لا يمكن لأي مسلم أن يتجاوزه أو يغض الطرف عنه، غير أنه لا يوجد تناقض بين قداسته وفهم معناه، لكن فهم معناه ليس مطلقاً، فالباري – سبحانه – أنزل كلامه ليُفهم وأحال في فهمه إلى أهل الذكر يقول الله – تعالى –: ﴿ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٣ – ٤٤] لكن حنفي لا تعجبه هذه القداسة ومضى إلى أن يفقد الوحي مصدره الإلهي بعد تنزله وتأنسنه، ومن ثم فشأنه شأن أي خطاب بشري خاضع للنقد والدراسة على أساس أنه منتج ثقافي، فالاعتراف بالواقع والثقافة هو أساس فهم النص[2]، فيقول: (الوحي ليس تاريخاً مقدساً أو واقعة مميزة فريدة أو شخصاً أو حادثاً، بل هو كلام مكتوب ومقروء ومسموع ومدون بلغة إنسانية معينة) ومن ثم فالمعنى لا يوجد في النص المعنى خارج النص وبالتالي فالذي يريد أن يفسره عليه أن يبدأ بالعالم الخارجي، بالتجربة الذاتية حتى يستطيع أن يفهم النص، فالتفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر وصبها في الواقع، فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير[3]، فكانت هذه الدائرة الهرمنيوطقية سعت سعياً حثيثاً لنفي ثبوت الوحي من أربعة نواحي:

الناحية الأولى: التشكيك في نسبة النص كله إلى مُنزله – سبحانه – ووصوله إلينا محفوظاً تاماً كما أنزل.

الناحية الثانية: نفي قداسة الوحي وعلوه وكماله وميزته التي امتاز بها عن غيره من النصوص بكونه كلام إلهي وذلك بالمساواة بينه وبين النصوص البشرية بإخضاع الجميع لطريقة واحدة في التفسير.

الناحية الثالثة: فتح الباب لتحريف المعنى وتغييره على حسب رؤية القارئ وثقافته وفهمه، فالنص فارغ من المعنى ولا معنى ثابت للنص أصلاً.

الناحية الرابعة: إلغاء الوحي الإلهي بالكلية واستبداله بوحي بشري مصدره الطبيعة والواقع، وما ينتج عنه من إنشاء دين آخر غير دين الإسلام، وهذه هي النتيجة التي يسعى حنفي للوصول إليها، إنه يسعى لإنشاء وحي يُمكن أن يُسمى بأي اسم سوى الوحي الإلهي أو القرآن الكريم، إنه يسعى لاختراع دين يمكن أن يُسمى بأي اسم سوى اسم الدين الإسلامي.

---

(١) موسوعة الحضارة العربية والإسلامية لحنفي (٢/ ٧١)، العلمانيون والقرآن للطعان (٦٧٥ – ٧٧١).

(٢) من النقل إلى العقل (٢/ ٣٥٢ – ٣٨٨)، الحداثيون العرب في العقود الثلاث الأخيرة لجيلاني (٧١، ٧٦ – ٧٧).

(٣) الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد لحنفي وآخرين (٣٢٦ – ٣٢٧)، الدين والثورة في مصر لحنفي (٧/ ٧٩)، فيشته فيلسوف المقاومة لحنفي (٥٣)، التراث والتجديد لحنفي (١٨٣ – ١٨٤)، قراءة النص الديني عند محمد أركون لخليقي (٥٣ – ٥٤).

المسألة الخامسة: موقف حسن حنفي من الفينومنيولوجيا: الفينومنيولوجيا كلمة مكونة في أصلها اللاتيني من مقطعين يعنيان لغوياً (علم الظواهر) فهو يدرس الظواهر الخارجية كما تبدو للذات الإنسانية، وكما يدركها الشعور الإنساني، ويهمل بواطن الأشياء التي لا تبدو في هيئة ظواهر[١] وتُعرف الفينومنيولوجيا بأنها دراسة وصفية لمجموعة ظواهر كما تتجلى في الزمان أو المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها، ويقال بنحو خاص على منهج هوسيرل، فالمنهج الوصفي الظاهراتي، الفينومنيولوجي، كما يرى حنفي هو (الذي يصف الظاهرة الإنسانية على مستواها الخاص دون دفعها إلى ما هو أعلى منها كالرياضيات أوردها إلى ما هو أقل منها كالطبيعيات)[٢]، أي (تحليلها – أي الظواهر – على مستوى الشعور)[٣]، ويُعد (هوسيرل مؤسس الفينومنيولوجيا المعاصرة)[٤]، ويقوم هذا المنهج على ثلاث قواعد: (فالقاعدة الأولى (الرد) أو (التوقف عن الحكم) ، أو تعليق الحكم الوضع بين قوسين [٥]، والقاعدة الثانية: البناء، والقاعدة الثالثة: الإيضاح[٦]، ولعل من أهم معالم الفينومنيولوجيا عند هوسيرل نقد مبدأ التعالي، (فالتعالي عند هوسيرل وهم، أي أنه إدراك خاطئ أو موقف زائف للشعور)[٧]، وكل موضوع متعال يُعلق الحكم عليه ويُوضح خارج الدائرة، ثم يُعاد بناؤه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه، ومن هنا علق هوسيرل (الحكم على الله من حيث هو موضوع متعال) ووضعه خارج الدائرة، (وبعد وضع الله خارج الدائرة من حيث هو موجود متعال يمكن إعادة بناؤه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه)[٨]، (فالله ليس موضوعاً متميزاً بذاته بل هو كسائر الموضوعات يدرس كتيار حي في الشعور)[٩]، فوجود الله بالمعنى الشائع المتعالي مستحيل[١٠]، (فالله إذن من صنع شعوري الخاص) (فالشعور خالق الوجود ومعطي معناه)، (وإذا كان الله خالقاً للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي، فالإنسان هو خالق الله وواضعه في الشعور)[١١]، ومن هنا ادعى حنفي أن (الشعور الإنساني نقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها)[١٢]، وعليه (فمادة أصول الدين لن تحيا وتجدد دلالتها إلا إذا تحولت إلى مادة شعورية وإلا إذا رجعت إلى أصلها في الشعور)[١٣] (والإلهيات[١٤] ذاتها تعبير عن إحساس

---

(١) الفينومينولوجيا عند هوسيرل لسماح رافع محمد (٥٥ – ٥٦).

(٢) موسوعة لالاند (٢/ ٩٧٣).

(٣) مفاهيم العلم والعمل لحنفي (١٨)، هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ١٧٤).

(٤) التراث والتجديد لحنفي (٦٤).

(٥) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر لحنفي (٢٧١).

(٦)تعليق الحكم أو الوضع بين قوسين يعني: توقفاً عن الأحكام إلى إشعار آخر، وأما البناء فهو إعادة بناء الموضوع في الشعور القصدي، وأما الإيضاح فهو توضيح وكشف وشرح، وفي هذا تحرر عن كل اعتقاد سابق وذلك بالامتناع عن إصدار آية أحكام فيما يتعلق بالعالم الموضوعي ويتجاوز حدود التجربة الذاتية الخالصة، ومن هنا يفسر الإنسان كل شيء على ضوء تجاربه الخاصة الحية. انظر تفاصيل هذه الخطوات، أو القواعد في قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر لحنفي (٢٦٩ – ٢٧٣)، الفكر الفلسفي العربي المعاصر لشبر الفقيه (٢٣٢ – ٢٣٣).

(٧) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر لحنفي (٢٧٠).

(٨) انظر المصدر السابق.

(٩) انظر المصدر السابق (٢٧١).

(١٠) انظر المصدر السابق.

(١١) انظر المصدر السابق.

(١٢) التراث والتجديد لحنفي (١٣٧).

(١٣) انظر المصدر السابق (١٣٤).

(١٤) خطأ تسمية علم التوحيد بعلم الإلهيات، حيث إن الإله الحق هو إله واحد (سبحانه وتعالى) .

الإنسان بالكمال)[١]، (ونصوص الوحي انها نشأت في الشعور)[٢]، وهذه الرؤية الحنفية للوحي وللدين كله القائمة على المنهج الشعوري المستعار من هوسيرل إلى تفريغ الوحي من مضمونه وإعادة شحنه بمضامين يختارها كل قارئ وكل مغرض (فهو منهج في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً عامة فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية)[٣]، وقد اعترف حنفي بتطبيق هذا المنهج واعتبره أكمل المناهج إذ يقول: (لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل الخبرات الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، وهو المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج الوصفي أو المنهج الفينومنيولوجي في التراث الغربي)[٤]، ثم يزعم أن هذا المنهج موجود في كثير من الآيات القرآنية: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ [القصص: ١٠]، ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: ٣٧]، وبمنهجه هذا فقد نفى ثبوت الوحي ونفى مصدر الوحي بالكلية وزعم أن الوحي من وضع الإنسان، وبذلك يصبح عنده الوحي موضع حكم لا مصدر للحكم[٥]، ونزع اليقين عما جاء به الوحي، وتفريغه من مضمونه وإعادة شحنه بمضامين يختارها كل قارئ ومغرض، وبذلك المنهج فقد أنكر حنفي مصدر الوحي بالكلية فالله – عزوجل – في نظره (تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً)[٦] ولذلك يقول: (إن ذات الله مفهوم بلا ما صدق)[٧] ويقول أيضاً: (فالإنسان يؤله ذاته، ويعبد نفسه، ويقدس شخصه)[٨]، وعلى هذا فعقيدة الألوهية هي من وضع الإنسان ذاته فقد خلق في شعوره كائناً من ذاته وأضفى عليه صفات الكمال التي هي صفات للإنسان أصلاً وعبَّده وعظَّمه، (فالله ذات وصفات وأفعال ليس هو السلطان كامل الأوصاف، بل هو الإنسان ذاته الموجود المتعالي فالإنسان هو العالم القادر الحي السميع البصير المتكلم المريد بالحقيقة والله كذلك بالمجاز)[٩].

إن هذا الاتجاه الإلحادي النافي لوجود الله الذي اتجه إليه حسن حنفي ناتج عن ماركسيته التي لا تؤمن إلا بالمحسوس وتجعل خلاف المحسوس خيالاً: (فألفاظ الله وعين الله ويد الله وصعود الله كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى اواقع فهي أقرب إلى الصورة الفنية منها إلى ألفاظ إخبارية، ومن هنا فإنها لا تشير إلى حس ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معاني إنسانية)[١٠]، ولا يخفى ما في اعتقاد حنفي من البدع وبعده عن خصيصة أهل الإيمان التي بينها الله – تعالى – بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، فليس الشأن في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحس، فإنه لا يتميز بها المسلم من الكافر، إنما الشأن بالغيب الذي لم نره ولم نشاهده، وإنما نؤمن به، لخبر الله وخبر رسوله ﷺ فهذا الإيمان الذي يميز المسلم عن الكافر، هذا

(١) التراث والتجديد لحنفي (١٣٥).
(٢) انظر المصدر السابق.
(٣) نقد الخطاب الديني لأبي زيد (١٨١)، العلمانيون والقرآن للطعان (١٢٨).
(٤) دراسات فلسفية لحنفي (٢٦١).
(٥) الفكر الفلسفي العربي المعاصر لبشر الفقيه (٢٣٥).
(٦) التراث والتجديد لحنفي (١١٤).
(٧) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (١/ ٨٠).
(٨) انظر المصدر السابق (٢/ ١٥٤).
(٩) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٣٦٣)، النظر والعمل والمأزق الحضاري لحنفي (١٧٨).
(١٠) التراث والتجديد لحنفي (١٢٠ – ١٢١).

ولم يكن موقف حسن حنفي من النبوة وعصمة الأنبياء بأسعد حظاً من موقفه من مُنَّزل الوحي – سبحانه – فحتى يستقيم لحنفي نقد مفهوم الوحي ونفي ربانيته ونفي ثبوته جنح إلى الطعن في النبوة على نحو يسلبها العصمة، فالوحي في نظره خيال يتخيله النبي يقول حنفي: (النبوة كطريق بين النبي والله لا يهمنا خيال النبي وكيف يأتيه الوحي)[١] ويقول: (نزل الوحي بأسلوب التخييل واستعمال الصور الفنية من أجل إفهام الجماهير، ولم يستعمل لغة علمية خالصة للخاصة)[٢]، والنبي في نظره ليس معصوماً بل (يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة، وجميع المعاصي الصغار والكبار)[٣]، (حتى الكذب في البلاغ)[٤] ومن هنا فقد قطع صلتها بالله – تعالى – وربطها بالخبرة البشرية وعلاقة الإنسان بالواقع، تأكيداً على تاريخيتها فيقول: (وإن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي، وإنزاله على فترات لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وإن الوحي يمكن عقله ويمكن تحقيقه، ويمكن أن يكون نظاماً مثالياً تجد فيه الطبيعة كمالها)[٥].

وادعى أن النبوة مستمرة لاستمرار الوحي، فجميع البشر في نظر حنفي أنبياء يُوحي إليهم من الطبيعة، يقول حنفي: (الوحي تعبيراً[٦] عن الطبيعة الإنسانية وهذا ليس إنكاراً للنبوة بقدر ما هو إثبات لدوامها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة، وكل ما يميل الإنسان إليه بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله)[٧]، ولذلك أوَّل حنفي ختم النبوة بأنه دليل على اكتمال العقل الإنساني واستغنائه عما جاء به الأنبياء أما العقل الإنساني الآن قادر على القيام بمهام النبوة فالأنبياء (أدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية وهم كذلك الآن تاريخياً، ولكن بطبيعة الحال لا يظهرون اليوم كأنبياء وكرسل من جديد، فقد تطور الزمان وتحققت الغاية واكتملت النبوة وأصبح العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة حرة قادرة على الاختيار)[٨] فالوحي كما يرى حنفي (الوحي بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم، الوحي تعبير عن وضع الإنسان الأمثل في الجماعة ليدرك المسافة بين الواقع والمثال ويقوم بتحقيق رسالته في التوحيد بينهما بالفعل)[٩]، (الوحي مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر كل زمان ومكان تصف الإنسان في العالم)[١٠]، وهذه الرؤية للوحي والتي تعني أن الوحي إنما هو صادر من داخل الحياة الأرضية البشرية، فهو لا يتجاوز الخبرة البشرية، تعبر بوضوح عما يسعى إليه حنفي من نفي ثبوت الوحي الإلهي عن طريق أنسنة الوحي وفصله عن مُنزله وهو الله سبحانه وتعالى[١١].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ٢٣).
(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر لحنفي (١/ ١٤).
(٣) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٥/ ٥٤٣).
(٤) انظر المصدر السابق (٥/ ٥٤٤).
(٥) دراسات فلسفية لحنفي (٣٠٢).
(٦) الصحيح تعبير وليس تعبيراً.
(٧) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ١٢٤)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر للسيف (٣١٢ – ٣١٧).
(٨) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ٣٩).
(٩) انظر المصدر السابق (١/ ٨٦).
(١٠) انظر المصدر السابق (١/ ٨٦).
(١١) العلمانيون والقرآن للطعان (٦٣١ – ٦٣٦).

ولا شك أن ما ذهب إليه حنفي يُعد إنكاراً صريحاً للنبوة وتكذيباً لها، ومخالفة لما عليه جميع المسلمين من الإيمان بها، فقد زعم أن ما يأتي به النبي إنما هو خيال يتخيله، ونفى العصمة عن النبي مطلقاً، وقد رد الله – تعالى – على من قال هذا القول، فقال: ﴿ فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ * أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ * أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ * أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور ٢٩ – ٣٤]، وقال: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٠ – ٤٥]، فالرسول هنا محمد ﷺ وأضاف القول إليه، لتضمنه أنه بلغه عن مُرسله، ونزه الرسول ﷺ عن أن يكون شاعراً أو كاهناً، وقد بيَّن – سبحانه – ما يدل على عصمة نبيه في التبليغ، وأن ما يأتي به إنما هو وحي من عند الله فقال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٢ – ٤]، كما بين عصمتهم من الكفر والكبائر والإصرار على الصغائر وأخبر أنهم هداة مهتدين فقال بعد أن ذكر جملة من الأنبياء والرسل – عليهم الصلاة والسلام –: ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وبيَّن أن النبوة خُتمت بمحمد ﷺ فقال: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فمن ادعى النبوة من بعد فهو كافر كاذب، وهذا يعني وجوب اتباعه، وطاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر والابتعاد عما نهى عنه وزجر، وألا يعبد الله إلا بما شرع، وهذا يقتضي وجوب تقديم ما جاء به على الهوى والعقل، وألا يعارض ما جاء به بالعقل فضلاً عن أن يُقدم العقل والواقع عليه، ويُدعى الاستغناء بهما عما جاء به.

ولما كان موقف حنفي من كل من الألوهية والنبوة الإنكار والتكذيب تبعاً لماركسيته في إنكار كل مالا يخضع للحس والتجربة، وكان الوحي المتمثل في القرآن الكريم كتاباً مرئياً ملموساً تعامل معه مع ما يتوافق من ماركسيته فيقول: (والكتاب في تناول الإنسان، يمسكه بيده، ويقرؤه بلغته، ويفهمه بعقله، ويحققه بفعله)[١]، فحاول فصل القرآن الكريم عن الله – عزوجل – وأنسنته سعياً في نفي ثبوته وذلك بأمور:

١. اعتبر أن الكلام حقيقة في الإنسان مجاز في الله فيقول: (الإنسان متكلم بالحقيقة والله كذلك بالمجاز حرصاً على التنزيه وحفاظاً على التعالي)[٢] ويقول: (الكلام الإنساني يفرض نفسه، والوحي ذاته كلام بلغة الإنسان وصيغه صيغ الكلام الإنساني)[٣].
٢. اعتبر الحديث عن القرآن الكريم والنظر إليه على أنه كلام الله وصفة من صفاته خطأ ومضاد لكلام الله: (إرجاع كلام الله إلى الله ثانياً مضاداً لمقصد الوحي، ولغرض الله في حديثه إلينا، فاعتبار كلام الله صفة لله مضاد لكلام الله نفسه)[٤].

(١) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ٢٧٨ – ٢٧٩).
(٢) انظر المصدر السابق (٢/ ٦٧).
(٣) انظر المصدر السابق (٢/ ٤٣٣).
(٤) الدين والثورة في مصر لحنفي (٧/ ٦٩).

والحق أن صفة الكلام صفة ثابتة لله – تعالى – فقد قال الله – تعالى –: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وأن القرآن كلام الله – تعالى – أنزله على نبينا ﷺ كما قال – سبحانه –: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] ونفي صفة الكلام عنه – سبحانه – طريق لنفي ثبوت الوحي، يقول شيخ الإسلام – يرحمه الله –: (لأن الله – تعالى – إذا لم يكن على زعمهم الكاذب متكلماً بطل الوحي وارتفع الأمر والنهي وذهبت الملة عن أن تكون سمعية، فلا يكون جبريل – عليه السلام – سمع ما بلغ ولا الرسول ﷺ أخذ ما أنفذ فيبطل التسليم والسمع والتقليد)[١].

٣. قرر أن كلام الله – تعالى – مخلوق وقد بين معنى الخلق الذي يقصده وأنه هو الخيال والصور الإنسانية فقال: (كلام الله هو الوحي الذي بين أيدينا ليس صفة للذات، الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً أي أنه أُرسل إلى الإنسان وهذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني)[٢].

والحق: أن كلام الله – تعالى – مُنزل وليس مخلوقاً نزل به جبريل – عليه السلام –، كما قال الله – تعالى –: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٢ – ١٩٥]، وهذا ينفي ما زعمه حنفي من أن الوحي خيال من عند النبي.

٤. ركز على المحور الأفقي في نزول القرآن الكريم بدلاً من المحور الرأسي، تناغماً مع ماركسيته التي ترى أن الكفر ما هو إلا انعكاس للواقع، وإمعاناً في نفي ثبوته وقطع صلته بالله – تعالى – يقول: (القضية ليست نزول القرآن من عند الله مباشرة أو في اللوح المحفوظ أولاً ثم إلينا فكل ذلك رجماً بالغيب وقول بالظن، إنما القضية كلام الله هذا الذي نسمعه ونتلوه ونفهمه ونفسره ونجد فيه تحقيقاً لمطالبنا وحلاً لمشاكلنا، ودرءاً لمآسينا، ونخطئ عندما نشغل بالنا بكيفية التبليغ، هل كان الملك يأتي الرسول في نومه أم في يقظته؟ كل ذلك لا شأن لنابه مهمتنا بعد وقوع الكلام وحدوثه وإنزال القرآن محسوساً لدينا نسمعه ونقرأه ونفهمه ونفسره ونطبقه ونستفيد منه في حياتنا العملية)[٣]، ولا شك أن هذا تغافل عن معنى النزول والتنزيل والذي يكون من أعلى إلى أسفل، فالقرآن الكريم نزل من عند الله – تعالى – فقد تكلم به – سبحانه – وأنزله، يقول الله – تعالى –: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠١ – ١٠٢].

٥. بينَّ أن القرآن الكريم قد تداخل فيه كلام الله وكلام البشر فيقول: (والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي، في القرآن بين الوحي على كلام البشر سواءً كان من الرسول أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى وكأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر)[٤].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (٢/ ٢٣٧ – ٢٣٨).

(٢) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٢/ ٤٦٤ – ٤٦٦].

(٣) من النقل إلى العقل لحنفي (٨٦ – ٨٧]، حوار الأجيال لحنفي (٤٣١)، من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ٢٢ – ٣٢).

(٤) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ١٢٣)، من النقل إلى العقل (١/ ١٠٩ – ١١٠).

٦. بيَّن أن القرآن الكريم مقتبس من الأديان السابقة، ومستمد من ثقافة المجتمع وأحواله السياسية والاجتماعية فيقول: (ترتبط أسماء القرآن وسوره بالكتب المقدسة السابقة، وتُستمد بعض الأسماء من التوراة وقد تكون الأسماء طبقاً للأمور الاعتقادية وهو البعد الجديد في الثقافة الجاهلية، أو تكون طبقاً للأمور الاجتماعية والسياسية مما يدل على جدل الوحي، والواقع، كما تؤخذ من المجموعات والشعوب، وهذا يدل على ارتباط الوحي بالأقوام والأوطان)[١].

٧. ميز بين مرحلتين في تاريخ النص مرحلة قبل التدوين، ومرحلة بعد التدوين فيقول: (وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علماً إنسانياً، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية)[٢].

٨. زعم أن (الشعر قرآن لأنه من نفس النوع البلاغي والقرآن شعر لأنه حمل عليه)[٣] ويقول: (التجربة القرآنية والتجربة الشعرية واحدة)[٤].

٩. زعم أن القرآن شكل من الأشكال الأدبية التي وضعها الذهن البشري، فقال: (الأشكال الأدبية من وضع الذهن البشري يفرضها الذوق الأدبي) (والأشكال الأدبية للنصوص بما في ذلك النص القرآني)[٥]، بل زعم أن القرآن الكريم قول بشري، فقال: (الوحي في الواقع قول بشري)[٦]، كما زعم أن القرآن سحر فقال: (بعض الآيات فيها شفاء من السحر فالسحر يشفي السحر)[٧]، وهذا يشبه قول الوليد بن المغيرة عن القرآن، والذي أنزل الله – تعالى – في حقه: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ١٨ – ٢٦]، وقد بلغت وقاحته إلى أن عد تقديس القرآن من بقايا الوثنية فيقول: (حالات التقديس هي بقايا وثنية في شبه الجزيرة العربية)[٨]، فجعل تقديس المسلم للقرآن الكريم من بقايا الوثنية وعد التبرك به سحر وشعوذة فقال: (التبرك بالآيات تحويل القرآن إلى خرافة وسحر وشعوذة)[٩].

١٠. زعم أن (الوحي واقع متحقق، والواقع وحي متحقق، ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون)[١٠]، ومن ثم يمكن أن يحدد الناسخ والمنسوخ حسب الواقع ومتطلبات العصر فيقول: (تستطيع روح الإسلام إنسانيته وواقعيته أن تحدد الناسخ والمنسوخ) [١١].

---

(١) من النقل إلى العقل (١/ ٢٨٥).
(٢) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (١/ ٢٦٢)، من النقل إلى العقل (١/ ٣٨٠).
(٣) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (١/ ٢٢).
(٤) انظر المصدر السابق (٢/ ٣٥٢).
(٥) انظر المصدر السابق (٢/ ٤٦٤).
(٦) من النقل إلى العقل لحنفي (١/ ٤٦٤ – ٤٦٥).
(٧) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٢٤).
(٨) من النقل إلى العقل لحنفي (١/ ٤٧٠ – ٤٧١) ، اعتراض حسن حنفي على تقديس الخطاب الديني من حصار الزمن لحنفي (١/ ٢٥ –٢٦).
(٩) من النقل إلى العقل (١/ ٤٦٣).
(١٠) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٢٣).
(١١) من النقل إلى العقل (١/ ١٧١).

١١. زعم أن الوحي: (المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية) [١]، وأنه هو (مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموع من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها) [٢]، وأن من أسباب تخلفنا – في نظره – أن (حولناه – أي القرآن – إلى مجرد عقائد وشعائر، نكفر من لم يؤمن بها أو لا يمارسها) [٣].

١٢. زعم أن الوحي تجربة في الشعور يكتشف بها الإنسان المعاني فقال: (الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناءً على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبر) [٤] ولا شك أن هذا إبطال صريح لإلهية الوحي وسعي حثيث لنفي ثبوته وأنسنته.

١٣. زعم أن الوحي ليس ديناً بل الوحي علماني، والدينية طارئة عليه فيقول: (العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور) [٥].

١٤. زعم أن الوحي لا يعطي إلا افتراضات للتحقق منها في العقل والواقع، فقال: (النقل لا يعطي إلا افتراضات يمكن التحقق من صدقها في العقل، ومن صحتها في الواقع كما يعطي أحداثاً يمكن البرهنة على صدقها في العقل، وعلى صحتها في التجارب اليومية، ويكون المحك في النهاية العقل والواقع) [٦]، وبالتالي فالوحي مجرد باعث على العلم في زعمه فيقول: (القرآن وآياته باعث على العلم، يوجه العقل والعالم نحو هداية يقينية) [٧].

وبذلك يتضح أن حسن حنفي لم يقتصر في دعوته إلى فهم القرآن فهماً حداثياً ثورياً على نقد المناهج القديمة وإقصائها بل تعداها إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى استبعاد المفهوم والمعتقد السائد عن القرآن واستبداله بمعتقد يتماشى مع الغرض الذي يصبو إليه، فمفهوم القرآن الكريم لم يعد هو ذاك الذي عرفه المسلمون من أنه كلام الله المنزَّل على الرسول ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً، بل تغير عنده على المستويين المعرفي والبنيوي، فعلى المستوى المعرفي (المصدر) لم يعد القرآن وفق المنهج التاريخي – الذي تبناه – ذا مصدر إلهي، بل هو نتاج تاريخي تضافرت على تأسيسه مجموعة عوامل سياسية واجتماعية، وأما على المستوى البنيوي (المضمون والحقيقة)، فإنه بحكم النظرة التاريخية التي تبناها حسن حنفي فإن نظرته للقرآن لا تختلف عن نظرته إلى أي نص أدبي آخر فشأنه شأن أي خطاب بشري خاضع للنقد والدراسة على أساس أنه منتج ثقافي، فالاعتراف بالواقع والتجربة والعقل هو أساس صدق النص وفهمه[٨]، وعلى كل فإن حسن حنفي لم يستقر على تعريف واحد للوحي، بل عرَّفه بتعريفات مادية متعددة تنسف أساسه اللاهوتي، وتقطع صلته بالسماء، وتجعله منتج ثقافي أرضي، ولذا اتسم مشروع حنفي للتراث والتجديد بالازدواجية والثنائية، ففي الوقت الذي يزعم فيه حنفي أنه ينتقد الغرب، مثَّل مشروعه تجسيداً للفلسفة الغربية وإرساءً لها، فهو قد جنَّد نفسه

(١) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٤/ ٢٢).

(٢) تربية الجنس لسنج – ترجمة وتقديم حنفي (١٢١).

(٣) هموم الفكر والوطن لحنفي (١/ ٥٧).

(٤) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (٢/ ٤٧٣).

(٥) التراث والتجديد لحنفي (٦٣).

(٦) من العقيدة إلى الثورة لحنفي (١/ ٣٧٣).

(٧) انظر المصدر السابق.

(٨) الحداثيون العرب في العقود الثلاث الأخيرة للجيلاني (٧٠ – ٧٧).

لإعادة قراءة الإسلام بنصوصه من أجل إعادة بنائه وتأسيسه وتجديده، إلا أنه تناوله تناولاً نقدياً فنسف الأسس والمسلمات، وأكد على تاريخية الوحي، وحوله إلى خبرة بشرية وعلم إنساني، واستعمل قضايا النسخ والمكي والمدني وأسباب النزول فوظف ذلك لتمرير فكر ماركسي الذي اعتنقه حنفي، واتخذ ذلك سبيلاً لتقرير الماركسية وأسبقية الواقع على الفكر وأولوية الحادثة على الآية ولذا فإنه قد حول عقيدة الألوهية وأولها وحولها من الإله إلى الإنسان، ولذا طعن في النبوة على نحو يسلبها العصمة، وقطع صلة النبوة بالله – تعالى – وزعم أن ما يأتي من النبي إنما هو خيال يتخيله، ولذلك زعم أن جميع البشر في نظره أنبياء توحي إليهم الطبيعة، وأوول ختم النبوة باكتمال العقل الإنساني، وثم زعم أن التمسك بالوحي مصدر للتخلف والجمود، ولذلك اعتقد أن الحق لا يكون بالنقل، بل يلتمس بالواقع والتجربة وفهم الإنسان بوصفه المخول بالتحكم في مصيره وفي صنع التاريخ.

الخاتمة

١. إن التجديد تصحيح للدين، والابتداع تحريف له.
٢. من ضوابط التجديد: الاعتماد على النصوص الموثقة – اتباع مناهج علمية في فهم النصوص النقلية — الالتزام بضوابط الاجتهاد.
٣. العقل عند شيخ الإسلام — يرحمه الله —: (نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار).
٤. تفاوت الناس في موقفهم من العقل بين السوفسطائين، وأهل الطبيعة، والفلاسفة، والدهرية، والصابئة، والمجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين.
٥. توسط أهل السنة والجماعة في موقفهم من العقل.
٦. إن العقل البشري قاصر كل القصور في عالم الغيب المطلق المختص به الله سبحانه وتعالى.
٧. إن أصل فكرة العقلنة الإسلامية نبعت ونبغت من المعتزلة.
٨. أول من مزج علم الكلام بالفلسفة هو أبو الهذيل العلاف وهو من قادة المعتزلة.
٩. لقد علم الكفرة والمشركون من أعداء الدين كاليهود والنصارى مبلغ إفساد الفكر العقلاني للإسلام فعظَّموه وبجَّلوه.
١٠. العقلانيون الجدد هم أمشاج فكرية مختلطة لا ضابط لهم ولا رابط بينهم.
١١. جمال الدين الأفغاني يرى التعقل والتحديث هو السبب في تقدم الإسلام.
١٢. إصرار جمال الدين الأفغاني على دعوى مخالفة الدين للحقائق العقلية العلمية حتى يقوم بالتحريف للنصوص الشرعية، وذلك من خلال كتبه.
١٣. أن دعوة جمال الدين الأفغاني دعوة سياسية ويتضح ذلك من بنود الحزب الوطني الذي أسسه وناضل من أجله.
١٤. إن من أهم أهداف محمد عبده: إخراج الدين الإسلامي بصورة تجعله صديقاً للعلم الغربي, وهذا ما جاء في تفسيره.
١٥. استعمل محمد عبده في رده للنصوص الشرعية التفويض أو التحريف لها.
١٦. تفسير محمد عبده يعتمد على الاكتشافات العلمية الغربية المناهضة لتفسير السلف الصالح.
١٧. محمد عمارة قدَّس العقل والعقلانية، ويلمز السلف بالغموض وعدم المعرفة.
١٨. اتخذ محمد الغزالي منهجاً عقلياً يتمثل في إعطاء العقل أكبر من منزلته مما أدى إلى رده الأحاديث الأحادية والمتواترة.
١٩. العصرانية هي الحركة التي سعت إلى تطويع مبادئ الإسلام لتتلاءم مع قيم الحضارة الغربية ومفاهيمها.
٢٠. نشأت العصرانية في الديانة النصرانية واليهودية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.
٢١. تحول مركز العصرانية إلى الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي.

٢٢. رائد العصرانية في العالم الإسلامي هو سيد أحمد خان.
٢٣. من أهم أهداف سيد أحمد خان تقليد المسلمين للإنجليز وللحضارة الغربية في كل شيء.
٢٤. سيد أحمد خان لا يقبل الأحاديث النبوية لأنها على حسب زعمه لم تُدون في العهد النبوي، ولا يعترف بالإجماع مصدراً من مصادر التشريع.
٢٥. الألوهية عند سيد أحمد خان هي (العلة الأولى)، والنبوة ملكة إنسانية وموهبة من الطبيعة.
٢٦. محمد إقبال ينادي بالتجديد العصراني القائم على العلوم الغربية.
٢٧. ينادي محمد إقبال بتجديد أصول الفقه الإسلامي حتي يتبخر من الجمود المزعوم عنده.
٢٨. الحداثة في الأصل مصطلح أجنبي عن اللغة العربية، أوروبي المنشأ وظهر في معظم لغاتها الإنجليزية والفرنسية والألمانية.
٢٩. الحداثة هي الفن الذي يحطم الأطر التقليدية، ويتبنى رغبات الإنسان الفوضوية التي لا يحدها حد.
٣٠. الحداثة اليوم تمثل الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى الجديد، سعياً منفلتاً من الإيمان والتوحيد.
٣١. نبعت جذور الحداثة في تاريخ اليونان والرومان.
٣٢. من أبرز الحداثيين – أدعياء الاجتهاد – الذين تمسكوا بالمنهاج الغربي محمد أركون.
٣٣. أخضع محمد أركون القرآن الكريم للتاريخية حتى يُفهم على حقيقته.
٣٤. محمد أركون يرفض أي امتياز للدين الإسلامي على باقي الأديان.
٣٥. أخضع محمد أركون الوحي للألسنية المعاصرة التي تقوم على اعتبار اللغة مجموعة مصطلحات أو علامات ارتضاها المجتمع لا علاقة له بالوحي.
٣٦. أخذ محمد أركون بنزعة الأنسية التي تجعل الإنسان هو الذي يُملي على الباري – عزوجل – ما يريده الإنسان نفسه.
٣٧. لقد أخضع حسن حنفي الوحي للتاريخ، وجعل الوحي كالفكر الإنساني.
٣٨. لقد سلط حسن حنفي الماركسية على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، مما أدى إلى نفي الوحي.
٣٩. اعتمد حسن حنفي على مصطلح الهرمنيوطيقا الذي ظهر في اللاهوت الكنسي في فهم القرآن والسنة.
٤٠. اعتمد حسن حنفي على الفينومنيولوجيا التي تعني بدراسة الظواهر الخارجية كما تبدو للذات الإنسانية، وإهمال المعاني الأخرى.
٤١. ادعى حسن حنفي أن النبوة مستمرة، فجميع البشر في نظره أنبياء يُوحى إليهم.
٤٢. يزعم حسن حنفي أن القرآن الكريم مقبس من الأديان السابقة.

التوصيات

١. توجيه الدعوة إلى أهل الأهواء والبدع بالعودة إلى الصراط المستقيم عن طريق الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن.
٢. لابد من قوة العلم وقوة السلطان، لقمع أهل البدع ودحرهم.

٣. تماسك أهل السنة والجماعة والبعد عن الخلافات والترهات، حتى يكونوا شوكة في حلوق العقلانيين والعصرانيين والحداثيين .

٤. العمل عبر جسر النخبة الفكرية والثقافية لبيان الأخطار التي تهدد الأمة الإسلامية في حالة تحريف النصوص الشرعية.

٥. العمل على تماسك المنظمات الإسلامية كمنظمة المؤتمر الإسلامي للوقوف أمام أهل الأهواء والبدع.

٦. يجب العمل الجاد على إصلاح التنظيم الإسلامي ليكون أكثر اتساقاً مع متطلبات العصر المليئة بالبدع والخرافات والأهواء.

٧. تدريس المواد التي يحتاجها العصر برؤية شرعية مثل مادة فقه السيرة النبوية، وفقه الواقع، وفقه الجماعة.

٨. تكاتف العلماء والفقهاء لتوحيد الجهود.

٩. استغلال المنابر العلمية لتوحيد الأهداف والأعمال.

١٠. إن على العلماء والخطباء والدعاة والأسر والهيئات الشرعية وولاة الأمر ورجال الأمن والمثقفين والكُتاب دوراً لجمع الشمل، وتوحيد الصف، وتأليف القلوب النافرة، والنصر على الأعداء، عن طريق الحوار البناء.

١١. التركيز على ربط الأجيال بمبادئهم الإسلامية الصحيحة وعقيدتهم الإيمانية، ومنهجهم الوسطي المعتدل بلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا جفاء.

المصادر والمراجع

١. الاتجاهات الفكرية المعاصرة – الدكتور: جمعة الخولي – ط١ – ١٤٠٧هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام – أبو محمد علي بن حزم – القاهرة.

٣. إحياء علوم الدين – أبو حامد الغزالي – دار المعرفة – بيروت.

٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول – محمد بن علي بن محمد الشوكاني – مطبعة السعادة – القاهرة – ١٣٢٧هـ.

٥. الإسلام في النظرية والتطبيق – مريم جميلة – ترجمة: س حمد – مكتبة الفلاح – الكويت – ١٩٧٨م.

٦. إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر – دراسة نقدية مقارنة بين: حسن حنفي وعابد الجابري – د: أحمد محمد سالم – رؤية للنشر والتوزيع – ط١ – ٢٠١٠م.

٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين – شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية – تعليق: طه عبد الرؤوف سعد – دار الجيل – بيروت.

٨. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – جمع وتحقيق: محمد عمارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت– ١٩٧٦م.

٩. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم – تحقيق: مجدي فتحي السيد – دار الحديث – القاهرة.

١٠. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – محمد الطيب الباقلاني – تحقيق: عماد الدين حيدر – عالم الكتب – بيروت – ط١ – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

١١. البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان – أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي – تحقيق الدكتور: بسام علي سلامة العموش – مكتبة المنار – الأردن – ط١ – ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٢. تاج العروس من جواهر القاموس – محمد مرتضى الزبيدي – المطبعة الخيرية – مصر – ط١ – ١٤٠٦هـ.

١٣. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده – محمد رشيد رضا – مطبعة المنار – القاهرة – ١٣٥٠هـ – ١٩٣٢م.

١٤. تاريخ بغداد للبغدادي – المكتبة السلفية – المدينة المنورة.

١٥. التبصير في الدين – أبو المظفر الإسفرائيني – تحقيق: كمال يوسف الحوت – عالم الكتب – بيروت – ط١ – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١٦. تجديد التفكير الديني في الإسلام – محمد إقبال – ترجمة: عباس محمد العقاد – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ط٢ – ١٩٦٨م.

١٧. تجديد المنهج في تقويم التراث – د: طه عبد الرحمن – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت – ط٢.

١٨. تصحيح الأخطاء والأوهام الواقعة في فهم أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام – رائد صبري ابن أبي علفة رمادي للنشر – الرياض – الدمام – المملكة العربية السعودية – ط١ – ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

١٩. التعرف لمذهب أهل التصوف – أبو بكر محمد الكلاباذي – تقديم وتحقيق: محمود أمين النواوي – المكتبة الأزهرية – ط٣ – ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
٢٠. تفسير روح المعاني – أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي – إيران.
٢١. التفسير والمفسرون – محمد حسين الذهبي – دار الكتب العربية – ١٩٦٢م.
٢٢. التوقيف على مهمات التعاريف – محمد بن عبد الرؤوف المناوي – تحقيق: محمد رضوان الداية – دار الفكر المعاصر – بيروت.
٢٣. الجامع لأحكام القرآن – أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي – ط دار الكتاب العربي – ط ٣ – ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م.
٢٤. جدلية الخفاء والتجلي – د: كمال أبو ديب – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٨٤م.
٢٥. جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث – خليل عبد الحميد عبد العال – مكتبة المعارف الحديثة – القاهرة – ١٩٧٩م.
٢٦. الحجة في بيان المحجة للأصبهاني – تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي – دار الرآية – ط١ – ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.
٢٧. الحداثة في ميزان الإسلام – عوض بن محمد القرني – هجر للطباعة- ط١ – ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٨. حقيقة الروتاري في مصر – أبو إسلام أحمد عبد الله – القاهرة – مصر.
٢٩. درء تعارض العقل والنقل – شيخ الإسلام ابن تيمية – تحقيق: محمد رشاد سالم – دار الكنوز الأدبية – ١٣٩٩هـ – ط أخرى: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض.
٣٠. الدليل القويم – الحافظ العبدري – بيروت – ١٣٩٧هـ.
٣١. الدين والمتيافيزيقيا في فلسفة العلوم – د: محمد عثمان الخشت – قباء – القاهرة.
٣٢. الذريعة إلى مكارم الشريعة – أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني – دار الكتب العلمية– بيروت – ط١ – ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
٣٣. الرسالة القشيرية في علم التصوف – أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري – دار الكتاب العربي – بيروت– ١٩٥٧م.
٣٤. الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي – تحقيق: أحمد محمد شاكر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة– ١٣٥٨هـ – ١٩٤٠م.
٣٥. رسائل الجاحظ – أبو عثمان الجاحظ – شرح الدكتور: علي أبو ملحم – مكتبة الهلال – بيروت – ط١ – ١٩٨٧م.
٣٦. روح الإسلام – سيد أمير علي – تعريب: عمرو الديرادي – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٦٨م.
٣٧. الصحاح – إسماعيل بن حماد الجوهري – تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار – دار العلم للملايين– بيروت – ط٢ – ١٣٩٩هـ.

٣٨. العصرانية في حياتنا الاجتماعية – الدكتور: عبد الرحمن بن فريد الزنيدي – دار المسلم – الرياض – ط١ – ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

٣٩. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب – محمد حامد الناصر – مكتبة الكوثر – ط ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

٤٠. العقلانية هداية أم غواية – عبد السلام البسيوني – دار الوفاء – المنصورة – ط ١ – ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

٤١. العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الأيدلوجي – د: مصطفى عشوي – القاهرة.

٤٢. عوارف المعارف – عبد القاهر بن عبد الله السهروردي – دار الكتاب العربي – بيروت – ط٣ – ١٩٨٣م.

٤٣. الفتوحات المكية – محي الدين بن عربي – دار صادر – بيروت – ١٩٩٦م.

٤٤. الفرق بين الفرق – عبد القاهر بن طاهر البغدادي – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

٤٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل – أبو محمد علي بن أحمد بن حزم – دار المعرفة – بيروت – ط٢ – ١٣٩٥هـ.

٤٦. الفقيه والمتفقه للبغدادي – دار إحياء السنة النبوية – مصر – ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.

٤٧. الفلسفة المعاصرة في أوروبا – أ.م بوشتسكي – ترجمة د: عزت قرني – عالم المعرفة – الكويت – ط ١٤١٣هـ– ١٩٩٢م.

٤٨. في فقه التدين فهماً وتنزيلاً – الدكتور: عبد المجيد النجار – الدوحة – ١٤٢٠هـ.

٤٩. القرآن الكريم والقراءة الحديثة – دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون – د: الحسن العباقي – دار صفحات للدراسات والنشر – دمشق – سوريا.

٥٠. الكافي – محمد بن يعقوب الكليني – شرح محمد صالح المازنداني – تعليق: أبو الحسن الشعراني – المكتبة الإسلامية – طهران – ١٣٨٤هـ.

٥١. كتاب التوحيد – د: عفاف بنت حسن مختار – مكتبة الرشد – الرياض – المملكة العربية السعودية – ط ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

٥٢. كتاب الحدود في الأصول – أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي – تحقيق: نزيه حماد – مؤسسة الزغبي للطباعة – بيروت – حمص – ط١ – ١٣٩٢هـ – ١٩٧٣م.

٥٣. كتاب العين – أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – ط١– ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

٥٤. كنط وفلسفته النظرية – محمود زيدان – دار المعارف – مصر – ط٣ – ١٩٧٩م.

٥٥. كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة – عبد الرحمن حبنكة الميداني – دار القلم – دمشق – ط٢ – ١٩٩١م.

٥٦. لسان العرب – أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن منظور – تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي – دار إحياء التراث – بيروت – لبنان.

٥٧. متشابه القرآن – القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي – تحقيق الدكتور: عدنان محمد زرزور – دار التراث – القاهرة.
٥٨. محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة – سلميان بن صالح الخراشي – دار الجواب – ط ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.
٥٩. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم – اختصار محمد الموصلي – مكتبة الرياض الحديثة.
٦٠. المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام – الدكتور: محمد بن عبد الستار أحمد نصار – دار الأنصار – القاهرة – ط١ – ١٣١٩هـ.
٦١. مذاهب فكرية معاصرة – محمد قطب – دار الشروق – القاهرة – ط٧ – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.
٦٢. مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب – عبد الرحمن بن محمد الأنصاري – تحقيق: هـ ريتر – دار صادر– بيروت – ١٩٥٩م.
٦٣. معجم المقاييس في اللغة – أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا – تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – ط١ – ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.
٦٤. المعين على تحصيل أدب العلم وأخلاق المتعلمين – العلامة: عبد الرحمن بن ناصر السعدي – تحقيق: نشر دار الصميعي – الرياض.
٦٥. المفردات في غريب القرآن – أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني – تحقيق: محمد سعيد كيلاني – دار المعارف – بيروت.
٦٦. المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن القيم – تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة – مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب – ط١ – ١٣٩٠هـ.
٦٧. منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم – عبد الله محمد شحاته – مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية – القاهرة – ١٩٦٣م.
٦٨. المواقف والمخاطبات – محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري – تصحيح: آرثر يوحنا أربري – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ط١.
٦٩. موسوعة العلوم السياسية – تحرير: محمد محمود ربيع – وإسماعيل صبري مقلد – جامعة الكويت- الكويت – ١٩٩٣م - ١٩٩٤م.
٧٠. الموسوعة الفلسفية – الدكتور: عبد المنعم الحفني – دار ابن زيدون – مكتبة سيد متبولي – ط٧.
٧١. موقف من الميتافيزيقيا – زكي نجيب محمود – مطبعة الشروق – القاهرة – ط٣ – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.
٧٢. النبوات لابن تيمية – المطبعة السلفية – القاهرة – ١٣٨٦هـ.
٧٣. نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون – د: مختار البخاري – الطليعة – بيروت – ط١ – ٢٠٠٥م.
٧٤. نقد الفكر الديني – د: صادق جلال العظم – دار الطليعة – بيروت – ط٧ – ١٩٩٤م.
٧٥. النقد في عصر التنوير – د: نازلي إسماعيل – النهضة العربية – مصر.

٧٦. الوجود الحق – الدكتور: حسن هويدي – المكتب الإسلامي – ط٤.

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

المستخلص

موضوع هذه الدراسة هو التجديد عند أهل الأهواء والبدع (العقلانيون – العصرانيون – الحداثيون) دراسة عقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، وتهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على التجديد البدعي والصحيح وضوابطه، وعلى تعريف التجديد وضوابطه، وضوابط التجديد عند (العقلانيين – العصرانيين – الحداثيين) وبيان فساد مناهجهم، وقد اعتمد منهج الدراسة على المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية مع المنهج الموضوعي النقدي، وقد انتظم البحث في مقدمة ورد فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره وأهدافه ومنهجه وأربعة مباحث، الأول تناول تعريف أهل الأهواء والبدع والتجديد وضوابطه، والثاني تعرض للتجديد عند العقلانيين وفيه تعريف العقل وموقف أهل السنة وأهل الأهواء والبدع من العقل، وبداية العقلانية، والعقلانيون الجدد، أما الثالث فتناول التجديد عند العصرانيين واشتمل على تعريف العصرانية ونشأتها عند النصارى واليهود والمسلمين، أما الرابع فتحدث عن التجديد عند الحداثيين وفيه تعريف الحداثة ونشأتها والتجديد عند محمد أركون وحسن حنفي وقد ذيل البحث بخاتمة وتوصيات وفهرس المصادر والموضوعات.

ملخص البحث

عنوان البحث: التجديد عند أهل الأهواء والبدع (العقلانيون – العصرانيون – الحداثيون).

اسم الباحث: أ.د: عفاف بنت حسن بن محمد مختار الهاشمي – أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة – قسم الشريعة والدراسات الإسلامية –كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة الملك عبد العزيز.

مكونات البحث: يتضمن البحث الماثل على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة وتوصيات على النحو الآتي: المقدمة وفيها بيان أهمية الموضوع وأسباب اختياره وأهدافه ومنهجه ومحتوياته، ويتضمن البحث أربعة مباحث، يشتمل المبحث الأول على التجديد البدعي والصحيح وضوابطه وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول تعرض الباحث فيه لتعريف أهل الأهواء والبدع في اللغة والاصطلاح، والثاني: تعريف التجديد في اللغة والاصطلاح، والثالث: ضوابط التجديد، أما المبحث الثاني فبين الباحث فيه التجديد عند العقلانيين وفيه أربعة مطالب: الأول: تعريف العقل في اللغة والاصطلاح، والثاني: موقف أهل السنة والجماعة وموقف أهل الأهواء والبدع من العقل، والثالث: بداية العقلانية في الأمة الإسلامية، والرابع: العقلانيون الجدد (جمال الدين الأفغاني – محمد عبده – محمد الغزالي)، أما المبحث الثالث فوضح التجديد عند العصرانيين وفيه ستة مطالب: الأول: تعريف العصرانية في اللغة والاصطلاح، والثاني: نشأة العصرانية، والثالث: نشأة العصرانية عند النصرانية، والرابع: نشأة العصرانية عند البروتستانت، والخامس: نشأة العصرانية عند اليهودية، والسادس: نشأة العصرانية في الإسلام (سيد أحمد خان – محمد إقبال)، أما المبحث الرابع فتعرض للتجديد عند الحداثيين وفيه أربعة مطالب: الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح، والثاني: نشأة الحداثة، والثالث: التجديد الحداثي عند محمد أركون وفيه مسألتان: الأولى: موقف محمد أركون من القرآن الكريم، الثانية: استخدام محمد أركون للألسنة المعاصرة، وأما المطلب الرابع: التجديد الحداثي عند حسن حنفي وفيه خمس مسائل: الأولى: موقف حسن حنفي من الوحي، الثانية: موقف حسن حنفي من الماركسية، الثالثة: موقف حسن حنفي من الأنسنة، الرابعة: موقف حسن حنفي من الهرمنيوطيقا، الخامسة: موقف حسن حنفي من الفينومينولوجيا، ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات ومن ثم فهرس المصادر والمراجع والموضوعات.

ومن أهم النتائج:

١. إن التجديد تصحيح للدين، والابتداع تحريف له.
٢. من ضوابط التجديد: الاعتماد على النصوص الموثقة - اتباع مناهج علمية في فهم النصوص النقلية – الالتزام بضوابط الاجتهاد.
٣. تفاوت الناس في موقفهم من العقل بين السوفسطائين، وأهل الطبيعة، والفلاسفة، والدهرية، والصابئة، والمجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين.

٤. إن أصل فكرة العقلنة الإسلامية نبعت ونبغت من المعتزلة.
٥. لقد علم الكفرة والمشركون من أعداء الدين كاليهود والنصارى مبلغ إفساد الفكر العقلاني للإسلام فعظَّموه وبجَّلوه.
٦. العقلانيون الجدد هم أمشاج فكرية مختلطة لا ضابط لهم ولا رابط بينهم.
٧. العصرانية هي الحركة التي سعت إلى تطويع مبادئ الإسلام لتتلاءم مع قيم الحضارة الغربية ومفاهيمها.
٨. تحول مركز العصرانية إلى الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي.
٩. الحداثة في الأصل مصطلح أجنبي عن اللغة العربية، أوروبي المنشأ وظهر في معظم لغاتها الإنجليزية والفرنسية والألمانية.
١٠. الحداثة هي الفن الذي يحطم الأطر التقليدية، ويتبنى رغبات الإنسان الفوضوية التي لا يحدها حد.

ومن أهم التوصيات:

١. توجيه الدعوة إلى أهل الأهواء والبدع بالعودة إلى الصراط المستقيم عن طريق الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن.
٢. لابد من قوة العلم وقوة السلطان، لقمع أهل البدع ودحرهم.
٣. تماسك أهل السنة والجماعة والبعد عن الخلافات والترهات، حتى يكونوا شوكة في حلوق العقلانيين والعصرانيين والحداثيين.
٤. التركيز على ربط الأجيال بمبادئهم الإسلامية الصحيحة وعقيدتهم الإيمانية، ومنهجهم الوسطي المعتدل بلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا جفاء.

Abstract

This study entitled “Renewal with Heretics and people of heresy (Rationalists, Modernists, and Neoteric)” is a doctrinal study in light of doctrine of Sunni Islam. This study aims to shed light on the true heretical renewal and its regulations, and to define renewal and its regulations from the view of (Rationalists, Modernists, and Neoteric) and to demonstrate their the invalidity of their curriculum. The inductive method was used in this study in the collection of scientific material with the critical objective approach. The study included an introduction which included the importance of the subject, the reasons for its selection, its objectives and methodology. The study included four topics, the first topic touched on the Heretics and people of heresy, renewal and its regulations. The second topic touched on renewal from the view of rationalists, definition of rationality, the opinion of Sunni Islam and the opinion of Heretics and people of heresy about rationality, the beginning of rationality, and the new rationalists. The third topic touched on the renewal from the view of modernists, definition of modernism, the arise of modernism for neoteric, the Christians, Jews and Muslims. The fourth topic touched on renewal from the view of definition of modernity and its origin, renewal from the view of Mohammed Arkoun and Hassan Hanafi. The study was concluded with a conclusion, recommendations and index of sources and topics.